ĐẠI THỪA KHỞI TÍN LUẬN

GIẢNG GIẢI

LỜI ĐẦU SÁCH

Giáo pháp của đức Thích Tôn được truyền thừa qua các thời kỳ. Thời Nguyên thủy Phật giáo là thời đức Thích Tôn còn tại thế cho đến khoảng hai trăm năm sau khi đức Phật nhập Niết-bàn. Kế tiếp là thời kỳ Bộ phái Phật giáo, phân kỳ này giáo nghĩa Phật dạy được chư thánh đệ tử bàn thảo tận nguồn cao thâm, sau Phật Niết-bàn tám trăm năm, khoảng thế kỷ thứ III, các bộ phái Phật giáo phân lập đầy đủ và ý nghĩa Đại thừa Phật giáo cũng được tuyên bày. Chư tổ truyền thừa, chư đại Bồ-tát xuất thế. Bấy giờ những bậc tư tưởng lớn ra đời như Mã Minh, Long Thọ, Đề-bà, Vô Trước, Thế Thân... lần lượt phát huy giáo nghĩa Tâm học Đại thừa.

Tổ Mã Minh tạo Đại Thừa Khởi Tín Luận, nhằm chỉ ra thể đại, tướng đại, dụng đại của tâm. Luận dẫn "Tất cả pháp chân như bình đẳng không thêm không bớt.

Như Lai tạng tánh đầy đủ vô lượng công đức, hay sanh nhân quả thiện của thế và xuất thế gian... Chư Phật xưa nương đây, chư đại Bồ-tát cũng nương pháp này mà đến được đất Như Lai."

Hòa thượng Trúc Lâm cũng nói đây là chỗ chí yếu. Tổ Mã Minh cốt chỉ cho chúng ta nhận ra tâm thể rộng lớn trùm khắp của mình, vững tin tu hành chắc chắn thành Phật. Từ chỗ lập cước này, Hòa thượng ân sư đã nhiều lần đem quyển Đại Thừa Khởi Tín Luận ra giảng dạy cho tăng ni tứ chúng trong các thiền viện. Lời giảng này được các học chúng ghi lại và biên tập thành sách. Tất cả đều chung một tấm lòng mong muốn cống hiến cho các thiện hữu tri thức học Phật, từ lời giảng dạy rạch ròi này mà có chỗ vào.

Thay mặt toàn thể chư huynh đệ trong Ban biên tập, tôi kính cẩn ghi đôi dòng giới thiệu. Nguyện đem công đức này hồi hướng về Hòa thượng ân sư được an tường, sống lâu nơi đời, giáo hóa chúng sanh viên mãn. Đồng nguyện khắp pháp giới chúng sanh đều trọn thành Phật đạo.

Thường Chiếu, ngày 08-12-2011
TM. BAN VĂN HÓA THƯỜNG CHIẾU

THÍCH NHẬT QUANG

SƠ LƯỢC TIỂU SỬ
BỒ-TÁT MÃ MINH (AŚVAGHOṢA)

(Cuối thế kỷ thứ V sau Phật Niết-bàn)

Bồ-tát người nước Ba-la-nại, hiệu Mã Minh cũng có hiệu là Công Thắng. Lúc sanh ngài ra và lúc nghe tiếng ngài thuyết pháp, các con ngựa ở gần đó đều cảm được mà hý vang, nên gọi ngài là Mã Minh. Lúc chưa xuất gia, ngài là một biện sĩ lỗi lạc, danh tiếng đồn vang cả quốc nội và quốc ngoại.

Sau khi được tổ Phú-na-dạ-xa độ cho xuất gia và truyền tâm ấn, ngài lại nổi tiếng là một nhà thuyết pháp tài tình. Bao nhiêu tà thuyết ngoại đạo đều bị ngài bẻ dẹp. Chính ngài là người thắp sáng ngọn đuốc Đại thừa ở đầu thế kỷ thứ VI sau Phật Niết-bàn.

Về sau ngài phó pháp cho tổ thứ mười ba là Ca-tỳ-ma-la với bài kệ:

Ẩn hiển tức bổn pháp,
Minh ám nguyên bất nhị.
Kim phó ngộ liễu pháp,
Phi thủ diệc phi khí.

Dịch:

Ẩn hiển tức pháp này,
Sáng tối nguyên không hai.
Nay truyền pháp liễu ngộ,
Không lấy cũng chẳng bỏ.

Truyền pháp xong, ngài vào chánh định hiện tướng viên tịch. Tổ Ca-tỳ-ma-la và đồ chúng đem chân thể của ngài để vào khám thờ.

Ngài là vị tổ thứ mười hai của Thiền tông, cũng là một vị Pháp sư làm sáng tỏ giáo pháp Đại thừa. Ngài sáng tác ba bộ luận.

- Đại Thừa Khởi Tín Luận.
- Đại Tông Địa Huyền Văn Bổn Luận.
- Sự Sư Pháp Ngũ Thập Tụng.

Nổi tiếng nhất là bộ Đại Thừa Khởi Tín Luận, đến hiện giờ những nước Phật giáo Đại thừa vẫn truyền dạy bộ luận này.

LƯỢC KHẢO LỊCH SỬ PHIÊN DỊCH

I. Dịch Phạn - Hán

Từ chữ Phạn ra chữ Hán có hai nhà:

1. Ngài Ba-la-mật-đà (Paramārtha 499-569 TL), Trung Hoa dịch là Chân Đế. Ngài người Tây Ấn, ở nước Ưu-thiền-ni (Ujjayana). Ngài sang Trung Hoa đến Quảng Châu nhằm niên hiệu Đại Đồng thứ mười hai (546), đến Trung Ấp yết kiến vua Lương Võ Đế vào niên hiệu Thái Thanh thứ hai (548). Vua Lương Võ Đế thỉnh ở lại dịch kinh, nhưng gặp lúc loạn Hầu Cảnh nổi lên, ngài phải đi lánh nạn nhiều nơi. Đến niên hiệu Thừa Thánh thứ ba (554), ngài ở lại chùa Kiến Hưng quận Thủy Hưng xứ Hàng Châu, hợp tác với ngài Trí Khải dịch nhiều bộ luận khác.

Như vậy, bộ luận này dịch từ chữ Phạn ra chữ Hán vào giữa thế kỷ thứ VI.

2. Ngài Thật-xoa-nan-đà (Śikṣānda 652-710 TL), Trung Hoa dịch là Học Hỷ. Ngài người nước Vu Điền

(Kustana - Cù-đát-tát-na), sang Trung Hoa vào đời Đường niên hiệu Chứng Thánh năm đầu (695), hoàng đế Võ Tắc Thiên thỉnh ngài ở tại Lạc Dương. Đến niên hiệu Thánh Lịch năm thứ ba (700) ngài ở tại chùa Thọ Ký dịch kinh Hoa Nghiêm và bộ luận này.

Như vậy lần dịch thứ hai vào đầu thế kỷ thứ VIII.

Đó là hai bản dịch từ chữ Phạn ra chữ Hán trước sau hơn một thế kỷ.

II. Phần sớ giải

1. Ngài Trí Khải đời Trần, "Khởi Tín Luận nhất tâm nhị môn đại ý", một quyển.

2. Ngài Đàm Diên đời Tùy, "Khởi Tín Luận nghĩa sớ".

3. Ngài Huệ Viễn đời Tùy, "Đại Thừa Khởi Tín Luận nghĩa sớ", bốn quyển.

4. Ngài Nguyên Hiểu người Triều Tiên, "Khởi Tín Luận sớ ký hội bản", sáu quyển.

5. Ngài Thái Hiền người Triều Tiên, "Khởi Tín Luận nội nghĩa lược thám ký", một quyển.

6. Ngài Kiến Đăng đời Đường, "Khởi Tín Luận đồng dị lược tập", hai quyển.

7. Ngài Pháp Tạng đời Đường, "Đại Thừa Khởi Tín Luận nghĩa ký", ba quyển; "Đại Thừa Khởi Tín Luận nghĩa ký biệt ký", một quyển.

8. Ngài Chân Giới đời Minh, "Khởi Tín Luận toản chú", hai quyển.

9. Ngài Chánh Viễn đời Minh, "Khởi Tín Luận tiệp yếu", hai quyển.

10. Ngài Thông Nhuận đời Minh, "Khởi Tín Luận tục sớ".

11. Ngài Đức Thanh đời Minh, "Khởi Tín Luận trực giải", hai quyển.

12. Ngài Tục Pháp đời Thanh, "Khởi Tín Luận sớ ký hội duyệt quyển thủ" một quyển. "Khởi Tín Luận sớ ký hội duyệt", mười quyển.

13. Ngài Trí Húc đời Minh, "Khởi Tín Luận liệt võng sớ", sáu quyển.

14. Ngài Pháp Mẫn đời Đường, "Thích Ma-ha-diễn Luận sớ", hai quyển.

15. Ngài Thánh Pháp đời Đường, "Thích Ma-ha-diễn Luận ký", một quyển.

16. Ngài Pháp Ngộ đời Tống, "Thích Ma-ha-diễn Luận tán huyền sớ", năm quyển.

17. Ngài Phổ Quan đời Tống, "Thích Ma-ha-diễn Luận ký", sáu quyển.

18. Ngài Chí Phúc đời Tống, "Thích Ma-ha-diễn thông huyền sao", bốn quyển.

19. Pháp sư Bảo Tịnh, "Khởi Tín Luận diễn nghĩa" xuất bản năm 1967 (Phật lịch 2510).

...

Như vậy có rất nhiều nhà giảng giải tiếng Hán về quyển Đại Thừa Khởi Tín Luận này.

ĐẠI THỪA KHỞI TÍN LUẬN GIẢNG GIẢI

Tôi giảng bản luận Đại Thừa Khởi Tín này dựa theo bản dịch của ngài Tam Tạng Chân Đế. *Đại Thừa Khởi Tín* tức là khởi niềm tin về Đại thừa. Tăng ni và hàng Phật tử tu hành theo đạo Phật ở Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam, Triều Tiên... gọi là hệ thống Phật giáo Đại thừa hay gọi là Phật giáo Bắc truyền.

Chúng ta tin Đại thừa là sao? Như nghe trong kinh Pháp Hoa nói "người nào tụng kinh Pháp Hoa nhiều có phước vô lượng vô biên, cầu con trai được con trai, cầu con gái được con gái, cầu tài lợi được tài lợi..." thế nên tụng hoài mỗi tháng. Chúng ta tin và gắng tụng xong một bộ kinh, cho vậy là đã đủ niềm tin Đại thừa, vì Pháp Hoa là kinh Đại thừa. Như vậy có đúng không? Nếu thật tình chúng ta tin Đại thừa thì đâu có những

câu nói "tụng kinh Pháp Hoa thì mát mẻ, muốn cầu tài lợi... cầu cái gì được cái đó, còn tụng kinh Kim Cang thì nóng bức khô khan, rồi sanh sân hận... " Nói như thế chỉ là mê tín chứ không phải tin Đại thừa. Luận Đại Thừa Khởi Tín là bộ luận do tổ Mã Minh viết để người tu học Đại thừa có đầy đủ niềm tin về Đại thừa đúng như lời Phật dạy, chứ không phải tin một cách lệch lạc sai lầm.

Âm:

Quy mạng tận thập phương
Tối thắng nghiệp biến tri
Sắc vô ngại tự tại
Cứu thế đại bi giả,
Cập bỉ thân thể tướng
Pháp tánh chân như hải
Vô lượng công đức tạng
Như thật tu hành đẳng.
Vị dục linh chúng sanh
Trừ nghi xả tà chấp
Khởi Đại thừa chánh tín
Phật chủng bất đoạn cố.

Dịch:

Quy mạng cùng tột cả mười phương
Đấng nghiệp tối thắng, trí biết khắp
Sắc hình đều vô ngại tự tại
Là đức Đại bi cứu giúp đời,

Và với thể tướng của thân kia
Biển pháp tánh chân như rộng lớn
Là kho tàng vô lượng công đức
Cùng các vị như thật tu hành.
Vì muốn khiến tất cả chúng sanh
Trừ hết nghi ngờ bỏ tà chấp
Phát khởi chánh tín về Đại thừa
Cho hạt giống Phật không đoạn dứt.

Giảng:

Những vị Bồ-tát, những đệ tử lớn của Phật, muốn viết những quyển luận giải thích về kinh Phật, trước hết đều tán dương Tam bảo. Vì vậy, mở đầu quyển luận này tổ Mã Minh cũng tán dương Tam bảo.

Quy mạng tận thập phương
Tối thắng nghiệp biến tri
Sắc vô ngại tự tại
Cứu thế đại bi giả.

Đem hết thân mạng quy hướng về mười phương chư Phật, là những đấng nghiệp đã tối thắng và biết khắp. Trước hết quy mạng Phật. Phật là một vị trí tuệ sáng suốt, hành động, ngôn ngữ, ý niệm đều thù thắng hơn tất cả. Thân được tự tại, phát lòng cứu hộ tất cả chúng sanh, nên nói ngài là *Nghiệp tối thắng,* là *Biến tri,* là *Sắc tự tại,* là *Cứu thế đại bi.*

Cập bỉ thân thể tướng
Pháp tánh chân như hải
Vô lượng công đức tạng
Như thật tu hành đẳng.

Và với thể tướng của thân kia: chỉ cho từ nơi đức Phật ba nghiệp đã thanh tịnh thù thắng. *Biển pháp tánh chân như rộng lớn:* ngài tuyên dương chánh pháp, lưu lại cho đời sau, mới nói ra biển pháp tánh chân như đầy đủ. *Là kho tàng vô lượng công đức.* Ba câu này là quy mạng Pháp. *Cùng các vị như thật tu hành* là quy mạng về Tăng. Tăng là những vị hiền thánh y theo pháp của Phật tu hành chân thật.

Đó là ngài đem hết tâm thành kính cẩn quy hướng về Tam bảo trước khi viết quyển luận. Kế đến ngài nói về bản ý tạo luận.

Vị dục linh chúng sanh
Trừ nghi xả tà chấp
Khởi Đại thừa chánh tín
Phật chủng bất đoạn cố.

Vì muốn khiến tất cả chúng sanh, trừ hết nghi ngờ bỏ tà chấp, phát khởi chánh tín về Đại thừa, cho hạt giống Phật không đoạn dứt. Ngài làm luận này là muốn khiến cho tất cả chúng sanh hết nghi ngờ và bỏ tà chấp, cùng khởi lòng tin Đại thừa một cách chân chánh, hạt giống Phật luôn luôn được tiếp nối sanh trưởng chứ không bị tiêu mất. Đó là mục tiêu chính mà ngài tạo luận.

Âm:

Luận viết: Hữu pháp năng khởi Ma-ha-diễn tín căn, thị cố ưng thuyết.

Dịch:

Luận nói: Có pháp hay khởi về tín căn Đại thừa, thế nên phải nói.

Giảng:

Có pháp làm cho chúng ta khởi được niềm tin sâu về Đại thừa. Vì muốn người tin Đại thừa, mà không có phương pháp thì làm sao tin được, nên ngài phải nói ra để chúng ta nhận mà tin.

Âm:

Thuyết hữu ngũ phần. Vân hà vi ngũ? Nhất giả nhân duyên phần. Nhị giả lập nghĩa phần. Tam giả giải thích phần. Tứ giả tu hành tín tâm phần. Ngũ giả khuyến tu lợi ích phần.

Dịch:

Nói có năm phần. Thế nào là năm?

Một là phần nhân duyên. Hai là phần lập nghĩa. Ba là phần giải thích. Bốn là phần tín tâm tu hành. Năm là phần khuyến tu lợi ích.

Giảng:

Quyển luận này chia làm năm phần:

- Phần thứ nhất nói về nhân duyên.

- Phần thứ hai nói về lập nghĩa.

- Phần thứ ba giải thích.

- Phần thứ tư nói về tín tâm tu hành.

- Phần thứ năm khuyên tu lợi ích.

Như trong kinh Lăng-nghiêm mở đầu cũng là *phần nhân duyên,* ngài A-nan hỏi Phật. Kế là *phần lập nghĩa,* đức Phật muốn chỉ ra nơi chúng ta có cái bất sanh bất diệt, nên ngài hỏi A-nan về tâm để A-nan đưa ra những cái chấp sanh diệt. Ngài phá hết những cái chấp đó, sau mới chỉ ra cái chân thật. Đến *phần giải thích,* đức Phật giải thích rõ để A-nan ngộ. Sau khi ngộ A-nan hỏi đường lối tu hành, giống như phần thứ tư *tín tâm tu hành* của luận này. Cuối cùng là *khuyên tu.*

Thế nên Phật tổ đều không khác ý, nghĩa là chư tổ đều theo ý Phật mà lập những quyển luận tương tự. Mở đầu nói nhân duyên làm luận, kế lập nghĩa cho vững. Sau khi lập nghĩa, giải thích đầy đủ, người ta tin nhận rồi, mới dạy chuyên tu. Khi dạy tu rồi mới kết luận lại là khuyên tu có lợi ích gì... Đó là năm phần của quyển luận này.

PHẦN NHÂN DUYÊN

Âm:

Sơ thuyết nhân duyên phần.

<u>Vấn viết</u>: Hữu hà nhân duyên nhi tạo thử luận?

<u>Đáp viết</u>: Thị nhân duyên hữu bát chủng. Vân hà vi bát? Nhất giả nhân duyên tổng tướng, sở vị vị linh chúng sanh ly nhất thiết khổ đắc cứu cánh lạc, phi cầu thế gian danh lợi cung kính cố. Nhị giả vi dục giải thích Như Lai căn bản chi nghĩa, linh chư chúng sanh chánh giải bất mậu cố. Tam giả vị linh thiện căn thành thục chúng sanh ư Ma-ha-diễn pháp kham nhậm bất thối tín cố. Tứ giả vị linh thiện căn vi thiểu chúng sanh, tu tập tín tâm cố. Ngũ giả vị thị phương tiện tiêu ác nghiệp chướng, thiện hộ kỳ tâm, viễn ly si mạn, xuất tà võng cố. Lục giả vị thị tu tập chỉ quán, đối trị phàm phu Nhị thừa tâm quá cố. Thất giả vị thị chuyên niệm phương tiện

sanh ư Phật tiền, tất định bất thối tín tâm cố. Bát giả vị thị lợi ích khuyến tu hành cố. Hữu như thị đẳng nhân duyên sở dĩ tạo luận.

Dịch:

Ban đầu nói về phần nhân duyên.

Hỏi: Có nhân duyên gì mà tạo luận này?

Đáp: Nhân duyên ấy có tám. Thế nào là tám?

Một là nhân duyên chung, nghĩa là vì khiến chúng sanh lìa tất cả khổ được cứu cánh an vui, chẳng phải cầu danh lợi cung kính thế gian.

Hai là vì muốn giải thích nghĩa căn bản của Như Lai, khiến cho chúng sanh hiểu một cách rõ ràng đúng đắn không lầm lẫn.

Ba là vì khiến những chúng sanh có thiện căn thành thục, đối với pháp Đại thừa kham nhận không lui sụt niềm tin.

Bốn là vì khiến chúng sanh thiện căn kém mỏng tu tập tín tâm.

Năm là vì chỉ bày phương tiện để tiêu trừ nghiệp chướng ác, khéo hộ niệm tâm tu hành của mình, xa lìa si mạn, ra khỏi lưới tà chấp.

Sáu là vì chỉ bày tu tập chỉ quán, đối trị tâm bệnh của phàm phu và Nhị thừa.

Bảy là vì chỉ bày phương tiện chuyên niệm sanh về trước Phật, quyết định tín tâm không lui sụt.

Tám là vì chỉ bày sự lợi ích để khuyên tu hành. Vì những nhân duyên như thế mới tạo ra luận này.

Giảng:

Đây nói về các nhân duyên.

Một là nhân duyên chung, nghĩa là vì khiến chúng sanh lìa tất cả khổ được cứu cánh an vui, chẳng phải cầu danh lợi cung kính thế gian.

Sở dĩ ngài làm quyển luận này là muốn khiến cho chúng sanh lìa tất cả những đau khổ và được an vui tột cùng, chứ không phải vì cầu danh lợi cung kính ở thế gian.

Chúng ta thấy rõ, người xưa làm một điều gì để lưu lại hậu thế là vì lợi ích cho chúng sanh, không phải vì tham cầu danh. Nếu người làm việc gì vì muốn có tiếng tăm với hậu thế, đó là vì danh chứ không phải vì đạo. Ở đây, vì đạo tức là làm cho chúng sanh hết khổ, đem lại an lạc cho mọi người. Làm với lòng từ bi thương xót, cứu khổ ban vui cho chúng sanh, không phải làm vì danh vì lợi, vì muốn người cung kính mình. Đó là ý nghĩa của nhân duyên thứ nhất.

Hai là vì muốn giải thích nghĩa căn bản của Như Lai, khiến cho chúng sanh hiểu một cách rõ ràng đúng đắn không lầm lẫn.

Mục đích thứ hai của bộ luận này, tổ Mã Minh cố tình giải thích nghĩa cội gốc của Phật dạy, khiến cho chúng ta nghe và nhận hiểu đúng. Vì từ trước đến nay chúng ta nghe lời Phật dạy mà không hiểu đến nơi, hoặc hiểu sai lầm nên không thấy được lợi ích an lạc.

Ba là vì khiến những chúng sanh có thiện căn thành thục, đối với pháp Đại thừa kham nhận không lui sụt niềm tin.

Những người tu hành thiện căn đã chín muồi, khi nghe luận này, có thể gánh vác được pháp Đại thừa, lòng tin của họ không còn lui sụt. Đó là nhân duyên thứ ba.

Bốn là vì khiến chúng sanh thiện căn kém mỏng tu tập tín tâm.

Những người thiện căn kém mỏng, nghe luận Đại Thừa Khởi Tín này rồi, cũng có được niềm tin mà tu tập theo Đại thừa, không đến nỗi phải bỏ cuộc. Đó là nhân duyên thứ tư.

Năm là vì chỉ bày phương tiện để tiêu trừ nghiệp chướng ác, khéo hộ niệm tâm tu hành của mình, xa lìa bệnh si mạn, ra khỏi lưới tà chấp.

Ngài chỉ cho chúng ta những phương tiện để dẹp trừ chướng ác, ủng hộ tâm lành của chúng ta, xa lìa bệnh si mạn và dứt hết những tà chấp. Đó là nhân duyên thứ năm.

Sáu là vì chỉ bày tu tập chỉ quán, đối trị tâm bệnh của phàm phu và Nhị thừa.

Bảy là vì chỉ bày phương tiện chuyên niệm sanh về trước Phật, quyết định tín tâm không lui sụt.

Tám là vì chỉ bày sự lợi ích để khuyên tu hành.

Tám nhân duyên này nói lên mục đích tạo ra bộ luận, tất cả vì chỉ dạy cho chúng sanh tùy theo căn cơ sâu cạn đều đạt được lợi ích thiết thực.

Sau khi đã nói về nhân duyên tạo luận rồi, ngài lại đặt câu hỏi như có người cật vấn, để chúng ta thấy rõ ý nghĩa tạo luận càng tường tận hơn.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Tu-đa-la trung cụ hữu thử pháp, hà tu trùng thuyết?

<u>Đáp viết</u>: Tu-đa-la trung tuy hữu thử pháp, dĩ chúng sanh căn hạnh bất đẳng, thọ giải duyên biệt. Sở vị Như Lai tại thế chúng sanh lợi căn, năng thuyết chi nhân sắc tâm nghiệp thắng, viên âm nhất diễn dị loại đẳng giải, tắc bất tu luận. Nhược Như Lai diệt hậu, hoặc hữu chúng sanh năng dĩ tự lực, quảng văn nhi thủ giải giả. Hoặc hữu chúng sanh diệc dĩ tự lực, thiểu văn nhi đa giải giả. Hoặc hữu chúng sanh vô tự tâm lực, nhân ư quảng luận nhi đắc giải giả. Tự hữu chúng sanh phục dĩ quảng luận văn đa vi phiền, tâm nhạo tổng trì thiểu văn nhi nhiếp đa nghĩa năng thủ giải giả.

Như thị, thử luận vị dục tổng nhiếp Như Lai quảng đại thâm pháp vô biên nghĩa cố, ưng thuyết thử luận.

Dịch:

<u>Hỏi</u>: Trong kinh điển đã có đầy đủ pháp này vì sao còn nói lại?

<u>Đáp</u>: Trong kinh điển tuy có pháp này, nhưng do chúng sanh căn hạnh chẳng đồng nên nhận hiểu có sai khác. Nghĩa là khi Như Lai còn ở đời,

chúng sanh lợi căn, người nói pháp có nghiệp thân tâm thù thắng, viên âm một thời diễn ra, những loài khác nhau thảy đều hiểu được, không cần làm luận.

Sau khi Như Lai diệt độ, hoặc có chúng sanh hay do tự lực, nghe rộng nhiều mà nhận hiểu. Hoặc có chúng sanh cũng do tự lực, nghe ít lại hiểu được nhiều. Hoặc có chúng sanh không có sức của tự tâm, nên nhân nói rộng mới được hiểu. Hoặc có chúng sanh lại cho những bộ luận nói rộng nhiều là phiền toái, tâm ưa tổng trì (gom lại) ít văn mà nhiếp được nhiều nghĩa mới hay nhận hiểu.

Như thế, luận này vì muốn tổng nhiếp nghĩa vô biên và pháp sâu xa rộng lớn của Như Lai, nên nói ra luận này.

Giảng:

Sau khi nghe ngài nói những nhân duyên tạo luận, có người đặt câu hỏi: Trong kinh điển đã có đầy đủ pháp này vì sao ngài còn lặp lại?

Ý nghi rằng, trong kinh đức Phật đã nói đầy đủ ý nghĩa Đại thừa, tại sao ngài còn làm luận nói cho người ta tin Đại thừa? Cái không có thì mình phải làm, còn cái đã có mà làm có phải là thừa hay không?

Ngài đưa ra nhiều trường hợp để giải thích lý do tạo luận. Trường hợp thứ nhất, khi đức Phật còn tại thế, lúc đó hạng chúng sanh lợi căn gặp Phật, tâm cơ bén nhạy, nghe lời Phật nói liền nhận hiểu. Đó là đứng về người nghe pháp, đứng về người nói pháp là đức Phật,

nơi ngài sắc tâm đều thù thắng. Bây giờ chúng ta cũng nói pháp, nhưng sắc tâm không thù thắng nên người nghe khó nhận khó hiểu, không có sự cảm ứng mãnh liệt như đối với đức Phật. Ngay nơi đức Phật, một khi tiếng ngài nói ra các loài khác nghe đều biết được hết. Kinh Phật nói đã đủ, nên không cần tạo luận.

Sau khi Như Lai diệt độ, hoặc có chúng sanh hay do tự lực, nghe nhiều mà nhận hiểu. Hoặc có chúng sanh cũng do tự lực, nghe ít lại hiểu được nhiều.

Trường hợp sau khi Phật diệt độ, có những chúng sanh do sức tự lực mạnh, nên nghe nhiều liền nhận hiểu. Hoặc có chúng sanh cũng do tự lực nghe ít lại hiểu nhiều. Đây là hai trường hợp tuy không gặp Phật nhưng căn cơ người nghe mạnh mẽ nên nghe khế kinh cũng hiểu không cần tạo luận.

Hoặc có chúng sanh không có sức của tự tâm, nên nhân nói rộng mới được hiểu. Hoặc có chúng sanh lại cho những bộ luận nói rộng nhiều là phiền toái, tâm ưa tổng trì (gom lại) ít văn mà nhiếp được nhiều nghĩa mới hay nhận hiểu.

Trường hợp thứ tư, có những chúng sanh ngay tự tâm họ không có sức mạnh, nhưng nhờ chư tổ giảng giải rộng, sau khi đọc các bộ luận của chư tổ, họ sẽ nhận hiểu được.

Trường hợp thứ năm, có những chúng sanh đọc những quyển luận dài, ngán quá đọc không nổi, còn những quyển luận nho nhỏ tóm kết lại thì đọc dễ hiểu.

Như nếu bảo chúng ta đọc luận Đại Trí Độ cả trăm quyển, nhìn thấy dày cộm, không đọc nổi. Còn luận Đại Thừa Khởi Tín rất gọn, chỉ đọc vài tiếng đồng hồ là hết, tuy văn ít nhưng thâu tóm nhiều nghĩa, có thể đọc hiểu được. Do đó ngài tạo luận là nhắm vào hạng chúng sanh này.

Bởi văn ít mà nghĩa nhiều, nên chư tổ sau này thấy cô đọng quá, phải sớ giải rất công phu. Ở đây chúng tôi giảng thẳng chánh văn của tổ Mã Minh là muốn dành riêng cho những người đọc văn ít mà có chứa đựng nhiều nghĩa, mới thấy thấm thía, hiểu rồi tu.

Như thế, luận này vì muốn tổng nhiếp nghĩa vô biên và pháp sâu xa rộng lớn của Như Lai, nên nói ra luận này.

Trong phần nhân duyên, tổ Mã Minh đã nói rõ tám nhân duyên và mục đích tạo luận. Bộ luận này ngài viết rất gọn, cô đọng nghĩa vô biên thâm sâu của kinh điển Đại thừa, để chúng ta ngay nơi đó nhận được thâm ý của Phật, phát khởi lòng tin mà tiến tu.

PHẦN LẬP NGHĨA

Âm:

Dĩ thuyết nhân duyên phần. Thứ thuyết lập nghĩa phần.

Ma-ha-diễn giả tổng thuyết hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả pháp, nhị giả nghĩa. Sở ngôn pháp giả, vị chúng sanh tâm. Thị tâm tắc nhiếp nhất thiết thế gian pháp xuất thế gian pháp, y ư thử tâm hiển thị Ma-ha-diễn nghĩa. Hà dĩ cố? Thị tâm chân như tướng, tức thị ma-ha-diễn thể cố; thị tâm sanh diệt nhân duyên tướng, năng thị ma-ha-diễn tự thể tướng dụng cố.

Dịch:

Đã nói phần nhân duyên. Kế nói phần lập nghĩa.

Đại thừa (Ma-ha-diễn) gồm có hai thứ. Thế nào là hai? Một là pháp, hai là nghĩa. Nói là pháp đó, nghĩa là tâm chúng sanh. Tâm ấy gồm tất cả pháp

thế gian và xuất thế gian, y nơi tâm này mà hiển bày nghĩa Đại thừa. Vì cớ sao? Vì tâm ấy là tướng chân như, tức hiển bày thể Đại thừa. Tâm ấy là tướng nhân duyên sanh diệt, hay hiển bày tướng dụng của tự thể Đại thừa.

Giảng:

Phần lập nghĩa này, tổ Mã Minh đã chỉ cho chúng ta biết về Đại thừa. *Đại thừa có hai thứ, một là pháp hai là nghĩa.*

Đứng về mặt pháp mà nói, pháp Đại thừa tức là chỉ cho tâm chúng sanh. Mỗi chúng ta đều có bản tâm, bản tâm đó gọi là pháp Đại thừa. Tại sao gọi tâm ấy là pháp Đại thừa? Ngài giải thích: *Vì tâm ấy hay nhiếp tất cả pháp thế gian và xuất thế gian.* Tâm chúng ta bao trùm khắp thế gian và xuất thế gian, không một pháp nào ngoài tâm mà có, tâm rộng lớn vô cùng nên gọi là Đại thừa. Đây là điều khó hiểu khó tin, chúng ta học Đại thừa bao nhiêu năm rồi, đến đó vẫn chưa tin. Vì thế Tổ phải tạo luận này để đinh ninh chỉ dạy.

Y nơi tâm này hiển bày nghĩa Đại thừa. Nếu không tin được tâm bao trùm cả pháp thế gian và xuất thế gian, là không bao giờ hiểu được nghĩa Đại thừa.

Ý nghĩa này phù hợp với kinh Phật. Như trong kinh Lăng-nghiêm, Phật nói: "Hư không sanh trong biển đại giác, chẳng khác nào hòn bọt ở trong biển cả." Hư không ở trong tâm đại giác của chúng sanh như là hòn bọt trong biển cả, vậy tâm chúng sanh bao lớn?

Hư không bao trùm tất cả thế gian, mà ở trong tâm đại giác còn như hòn bọt trong biển cả. Tâm đại giác rất rộng lớn, tin được tâm đó mới gọi là tin Đại thừa.

Vì cớ sao? Vì tâm ấy là tướng chân như, tức hiển bày thể Đại thừa. Đại thừa tức là tâm thể thanh tịnh như như bất động của mỗi chúng ta. Tinh thần Đại thừa là tinh thần chỉ cho chúng ta nhận ra ngay chính nơi mình có tánh thể rộng lớn vô cùng vô tận.

Chúng ta thử nghiệm xét điều này. Trong lúc ngồi thiền hoặc đi đứng nằm ngồi, lúc tâm không dấy niệm, khi ấy tâm có tướng trạng gì không? Lúc đó tâm lặng lẽ như như, không có tướng trạng. Nếu có tướng trạng mới có phạm vi khu biệt, còn không có tướng trạng tức là trùm khắp. Muốn trở về tâm chân như chỉ cần hết niệm.

Tâm sanh diệt bị hoại luôn luôn, ví như vọng tưởng vừa mới sanh khởi liền tiêu diệt, vì thể nó không thật, nên hư vọng giả dối. Tâm chân như là tâm lặng lẽ, chân thật, *Chân* là không có cái gì làm cho nó hoại được, *Như* là trước sau không đổi dời, ba thời không thay đổi. Chính tâm chân như thanh tịnh của mỗi chúng ta đó là thể Đại thừa. Tin được điều này là tin Đại thừa. Ngay từ buổi đầu chúng ta đi vào Đại thừa phải nhận ra điều này, nếu không nhận ra thì chưa phải là tin Đại thừa.

Tâm ấy là tướng nhân duyên sanh diệt, hay hiển bày tướng dụng của tự thể Đại thừa. Tâm ấy gồm cả hai mặt, một mặt là chân như, là tướng bất sanh bất diệt,

nên là thể của Đại thừa. Mặt khác lại gồm hết những nhân duyên sanh diệt, nên hiển bày tướng dụng của tự thể Đại thừa.

Trong đây dùng chữ pháp Đại thừa để chỉ cho tâm chúng sanh, nhưng tâm này không phải là tâm suy nghĩ tính lường. Nếu cho tâm suy nghĩ tính lường đó là tâm chúng sanh, thì chỉ nhận có một phần sanh diệt, chưa nhận ra phần chân như. Ở đây nói Đại thừa là gồm cả hai phần: chân như và sanh diệt. Tất cả pháp thế gian đều nằm trong sanh diệt, còn tất cả pháp xuất thế gian đều trở về chân như. Tâm này bao trùm hết pháp thế gian và xuất thế gian, gồm hết pháp sanh diệt và bất sanh diệt, là chân như. Như vậy, tâm này lớn vô cùng vô tận, tin được tâm này là tin Đại thừa.

Chư Phật và chư tổ dạy không khác. Như bài kệ truyền pháp của đức Phật cho ngài Ca-diếp có câu: "Pháp bổn pháp vô pháp", chữ Pháp là chỉ cho tâm này gồm cả thế gian và xuất thế gian, nên nói pháp mà không phải pháp. Vì sao? Vì tất cả pháp thế gian mà mình biết, đối với pháp đó không sánh bằng, nên nói pháp mà không phải pháp. Nhưng vì nó bao trùm hết cả pháp thế gian và xuất thế gian nên tạm nói là Pháp, mà không phải như pháp thế gian và xuất thế gian chúng ta thấy.

Chúng ta thấy Phật dạy như vậy, tổ Mã Minh thừa hưởng gia bảo của Phật để lại cũng nói rõ như vậy. Tổ nói pháp Đại thừa cũng chỉ cho tâm chúng sanh, bao trùm cả pháp thế gian và xuất thế gian. Tâm đó mọi người đều có sẵn, phù hợp với kinh Hoa Nghiêm nói: "Quyển kinh lượng bằng tam thiên đại thiên thế giới,

nhét trong một hạt bụi nhỏ.” Tâm chúng ta không phải nhỏ, vì lượng bằng tam thiên đại thiên, nhưng vì theo vọng niệm nên bị nhét trong hạt bụi nhỏ. Khi hết vọng niệm trở về chân như gọi là Phật tánh hay pháp thân, mới thật là rộng lớn.

Âm:

Sở ngôn nghĩa giả, tắc hữu tam chủng. Vân hà vi tam? Nhất giả Thể đại, vị nhất thiết pháp chân như bình đẳng bất tăng giảm cố. Nhị giả Tướng đại, vị Như Lai tạng cụ túc vô lượng tánh công đức cố. Tam giả Dụng đại, năng sanh nhất thiết thế gian xuất thế gian thiện nhân quả cố.

Nhất thiết chư Phật bản sở thừa cố, nhất thiết Bồ-tát giai thừa thử pháp đáo Như Lai địa cố.

Dịch:

Nói về nghĩa, có ba. Thế nào là ba? Một là Thể đại, nghĩa là vì tất cả pháp chân như bình đẳng không thêm không bớt. Hai là Tướng đại, nghĩa là vì Như Lai tạng đầy đủ vô lượng tánh công đức. Ba là Dụng đại, vì hay sanh tất cả nhân quả thiện của thế gian và xuất thế gian.

Chư Phật xưa nương đây, tất cả chư Bồ-tát cũng nương pháp này mà đến được đất Như Lai.

Giảng:

Sau khi thành lập Đại thừa là tâm chúng sanh, tiếp theo nói ý nghĩa rộng lớn của tâm ấy.

Nói về nghĩa có ba:

Một là thể đại, nghĩa là vì tất cả pháp chân như bình đẳng không thêm không bớt. Thể ấy lớn vô cùng vô tận, trùm khắp hết không sót không thừa, nên gọi là thể đại.

Hai là tướng đại, nghĩa là vì trong Như Lai tạng đầy đủ vô lượng công đức. Bao nhiêu công đức đều gồm đầy đủ trong Như Lai tạng nên gọi là tướng đại.

Ba là dụng đại, vì hay sanh tất cả nhân quả thiện của thế gian và xuất thế gian. Từ nơi tâm chúng sanh hay phát sanh tất cả nhân quả thế gian và xuất thế gian, đó là công dụng rất lớn của Đại thừa.

Như vậy, nghĩa Đại thừa là thể đại, tướng đại, dụng đại. *Đại* là chỉ tâm chúng sanh có đầy đủ thể tướng dụng rộng lớn, *Thừa* là nương, là cưỡi. *Chư Phật xưa nương đây, tất cả chư Bồ-tát cũng nương nơi pháp này mà đến được đất Như Lai*. Phật sở dĩ thành Phật cũng nương nơi tâm chúng sanh đó mà thành Phật, chư Bồ-tát tu hành đến quả Phật cũng đều nương tâm chúng sanh đó. Tất cả chúng sanh nương đó tu hành cũng được thành Phật. Cho nên gọi là Đại thừa.

Tâm đó ở sẵn nơi mình, chỉ vì không dám tin nhận nên cam chịu làm Diễn-nhã-đạt-đa, ôm đầu chạy la tôi mất đầu. Nếu chúng ta tin nhận ra mình có tâm thể lớn, tướng lớn, dụng lớn, nương đó tu hành sẽ thành Phật quả. Nếu chưa được vậy là chưa nhận ra Đại thừa, cũng chưa tin Đại thừa.

Có nhiều người nói: "Con không thể hy vọng mình thành Phật được. Bây giờ tu hành để gieo nhân đời này một ít, đời sau một ít, rồi được làm người sung sướng, hoặc là gặp Phật pháp tu hành chút chút. Như vậy là đủ rồi, chứ không mong gì thành Phật." Người như vậy gọi là chưa tin Đại thừa. Thế nên phải quả quyết tin thẳng tâm mình có thể tướng dụng lớn như vậy, nương đó sẽ đi đến Phật quả. Bồ-tát Thường Bất Khinh nói: "Tôi không dám khinh các ngài, vì các ngài đều sẽ thành Phật." Nói như thế tức là ngài làm cho chúng ta khởi niềm tin Đại thừa. Lối truyền bá pháp Đại thừa đó hết sức gọn, giản dị. Luận này dùng văn nghĩa đầy đủ, kinh Pháp Hoa chỉ dùng một câu để cho chúng ta khởi niềm tin. Khi nghe câu nói như thế, chúng ta thấy thật đơn giản mà lại vô lý, vì không dạy mình tu mà nói mình thành Phật. Nhưng sự thật đã dạy tu chưa? Chúng ta tin tâm mình có thể đại, tướng đại, dụng đại, khi đó mới có thể khởi tu. Đây là chỗ thiết yếu mà tổ Mã Minh muốn dẫn dắt chúng ta từ buổi đầu để đến Phật quả.

PHẦN GIẢI THÍCH

Âm:

Dĩ thuyết lập nghĩa phần. Thứ thuyết giải thích phần.

Giải thích phần hữu tam chủng. Vân hà vi tam? Nhất giả hiển thị chánh nghĩa, nhị giả đối trị tà chấp, tam giả phân biệt phát thú đạo tướng.

Dịch:

Đã nói về phần lập nghĩa, kế đây nói về phần giải thích.

Giải thích có ba thứ. Thế nào là ba? Một là hiển bày chánh nghĩa, hai là đối trị tà chấp, ba là phân biệt phát tâm tiến đến tướng đạo.

Giảng:

Trong phần giải thích này, ngài nêu lên ba ý. Ý thứ nhất giải về chánh nghĩa của Đại thừa. Ý thứ hai

dẫn giải các phương tiện dẹp trừ, đối trị tà chấp. Ý thứ ba là hướng dẫn rành rõ để phát tâm tiến đến tướng đạo.

A- HIỂN BÀY CHÁNH NGHĨA

Âm:

Hiển thị chánh nghĩa giả, y nhất tâm pháp, hữu nhị chủng môn. Vân hà vi nhị? Nhất giả tâm chân như môn, nhị giả tâm sanh diệt môn. Thị nhị chủng môn, giai các tổng nhiếp nhất thiết pháp. Thử nghĩa vân hà? Dĩ thị nhị môn bất tương ly cố.

Dịch:

Hiển bày chánh nghĩa là y một tâm pháp mà có hai thứ môn. Thế nào là hai? Một là môn tâm chân như, hai là môn tâm sanh diệt. Cả hai môn ấy mỗi cái đều tổng nhiếp tất cả pháp. Nghĩa này thế nào? Do vì hai môn ấy không lìa nhau vậy.

Giảng:

Các nhà học Phật đều ca ngợi tổ Mã Minh đã thâu tóm bao nhiêu kinh điển để chỉ cho chúng ta thấy ý nghĩa cụ thể, tức ngay một tâm pháp - tâm chúng sanh - ngài đưa lên hai môn là *chân như và sanh diệt.*

Chúng ta thường tự nghi rằng, nếu tâm mình đã thanh tịnh tại sao có vọng động dấy khởi? Nếu xưa đã có Phật tánh, tại sao lại mê đi? Vì vậy ở đây ngài nêu lên trong một tâm có hai môn, tức là hai cửa, hai lối đi.

Đó là lối chân như và lối sanh diệt. Lối đi về cửa sanh diệt là trôi lăn trong lục đạo, lối đi về cửa chân như là thành Phật, chứng quả.

Khi nhận được hai môn này, chúng ta thấy rõ đường lối sanh diệt và đường lối trở về Niết-bàn hết sức rõ ràng. Chúng ta biết rõ phương pháp tu, nếu không thì cứ lúng túng, nghi tại sao có tâm thanh tịnh mà bây giờ lại mê không thấy nữa? Đó là biết nó nằm ở bên môn chân như, hiện giờ chúng ta đang chạy theo môn sanh diệt, làm sao thấy nó được. Hai môn này là hai môn thiết yếu, gồm hết tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Hai môn đó tuy đặt ra là hai, nhưng chúng không bao giờ rời nhau.

Chúng ta thử nghiệm xem tâm mình lúc lặng lẽ chợt dấy niệm, cái dấy niệm ấy ở đâu đến? Nó có rời lặng lẽ mà dấy niệm hay không? Và cái dấy niệm khi lặng xuống mất đi nó chạy về đâu? Về chân như. Cái lặng lẽ tôi tạm chỉ cho chân như, dấy niệm tôi tạm chỉ cho sanh diệt. Vậy ngay nơi chúng ta có chân như và sanh diệt, hai môn đó không rời nhau. Dấy niệm cũng từ chân như, niệm lặng xuống cũng trở về chân như, chứ không đâu xa.

Tóm lại, ngay tâm mình có đầy đủ hai môn chân như và sanh diệt. Chân như là môn Bồ-đề Niết-bàn, sanh diệt là môn luân hồi trong lục đạo thập giới.

I. Chân như môn

Âm:

Tâm chân như giả, tức thị nhất pháp giới đại tổng tướng pháp môn thể, sở vị tâm tánh bất sanh

bất diệt. Nhất thiết chư pháp duy y vọng niệm nhi hữu sai biệt, nhược ly vọng niệm tắc vô nhất thiết cảnh giới chi tướng. Thị cố nhất thiết pháp tùng bản dĩ lai ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng, ly tâm duyên tướng, tất cánh bình đẳng, vô hữu biến dị, bất khả phá hoại. Duy thị nhất tâm cố danh chân như.

Dĩ nhất thiết ngôn thuyết giả danh vô thật, đản tùy vọng niệm bất khả đắc cố.

Dịch:

Tâm chân như tức là một pháp giới, là thể của pháp môn đại tổng tướng, đó là tâm tánh chẳng sanh chẳng diệt. Tất cả các pháp chỉ y nơi vọng niệm mà có sai biệt, nếu lìa vọng niệm thì không có tướng tất cả cảnh giới. Thế nên tất cả pháp từ xưa đến nay lìa tướng ngôn thuyết, lìa tướng danh tự, lìa tướng tâm duyên, cứu cánh bình đẳng, không có biến đổi, không thể phá hoại, chỉ là nhất tâm nên gọi là chân như.

Do tất cả ngôn thuyết đều là giả danh không thật, chỉ theo vọng niệm nên không thể được.

Giảng:

Tâm chân như là thể của pháp môn đại tổng tướng, đó là "Nhất chân pháp giới". Chữ *pháp giới* này căn cứ theo kinh Hoa Nghiêm. *Nhất chân pháp giới* là chỉ cho tất cả pháp đều nằm gọn trong biển chân tâm, nên biển

chân tâm gọi là Nhất chân pháp giới. Biển chân tâm đó cũng là thể của pháp môn đại tổng tướng. Pháp môn đại tổng tướng cũng tức là pháp môn Đại thừa.

Nói như thế, chúng ta cũng còn mắc kẹt trên ngôn ngữ, chưa thấy được lẽ thật của nó.

Đó là tâm tánh chẳng sanh chẳng diệt. Tất cả các pháp chỉ y vọng niệm mà có sai biệt. Tâm tánh là chỉ cho tâm chân như, tâm chân như vốn không sanh diệt, tại sao lại có tất cả pháp? Sở dĩ như thế là do vọng niệm mà thấy sai biệt, còn tâm tánh chân thật là bình đẳng không có sai biệt.

Nếu lìa vọng niệm thì không có tướng tất cả cảnh giới. Chúng ta nhìn thấy muôn hình vạn cảnh sai khác nhau, đều từ gốc vọng niệm mà ra, nếu lìa vọng niệm thì tướng cảnh giới không còn. Đây là lẽ thật của sự tu hành. Khi chúng ta lìa vọng niệm, giả sử trước mặt có hoa hồng, có đồng hồ, có đủ thứ sự vật... lúc đó có duyên theo nó hay không? Lìa vọng niệm thì không duyên theo; nó còn là vẫn có mặt, mà không dính với mình tức là không còn. Thế nên người nào lìa vọng niệm rồi tâm cảnh như như. Như như nghĩa là không dính không vướng mắc là giải thoát. Còn bị dính, bị kẹt, bị lôi nên ra đi không giải thoát. Chữ "còn" ở đây nghĩa là còn dính mắc. Lâu nay chúng ta tưởng chữ "còn" là "có" và "không" theo như thói thường.

Tóm lại, lìa vọng niệm rồi, tướng tất cả cảnh không còn với mình. Nghĩa là giờ nào phút giây nào lìa vọng niệm thì tướng cảnh giới không dính, đừng nói

không có. Bởi vì con người lìa vọng niệm là con người vật lý, không phải vô hình. Chẳng phải do tu, lìa vọng niệm rồi chúng ta tan ra như mây như khói. Phải hiểu rõ như vậy mới nhận được chỗ tu của mình.

Thế nên tất cả pháp từ xưa đến nay lìa tướng ngôn thuyết, lìa tướng danh tự, lìa tướng tâm duyên, cứu cánh bình đẳng. Tại sao? *Chỉ là nhất tâm nên gọi là chân như.* Khi chúng ta tu đến giai đoạn lìa vọng niệm tức là trở về nhất tâm, trở về với pháp gốc, pháp chánh yếu. Pháp đó từ xưa đến nay không có tướng ngôn thuyết, vừa dấy ngôn thuyết lên liền mất. Nó lìa tướng danh tự, lìa tướng tâm duyên, vừa đặt tên, vừa khởi tâm phân biệt là đã mất chân thật. Thể tánh của các pháp rốt ráo bình đẳng, ra ngoài mọi hý luận nên tất cả đều lìa.

Phần nhiều khi ngồi thiền chúng ta bị động là do ngôn thuyết. Ví dụ, khi có lỗi nghe Thầy rầy dạy câu gì đó cho nên buồn giận, đó là tâm duyên theo ngôn thuyết. Đang ngồi thiền lâu lâu nhớ đến một đoạn kinh hay rồi suy tư về đoạn kinh này, đó là tướng danh tự. Vừa khởi tâm, duyên theo cảnh, lúc đó không còn ở chỗ ly niệm. Căn cứ chỗ ly niệm đó nên nói nó lìa ngôn thuyết, lìa danh tự, lìa tâm duyên. Vì tất cả tướng này đều là tướng của phân biệt vọng tưởng.

Học Luận tới đây, đôi khi chúng ta tự hỏi: "Thế nào là lìa ngôn thuyết, lìa danh tự... mà gọi đó là pháp thể? Không biết pháp thể ấy ở đâu?" Đâu biết pháp thể ấy chính là mình. Muốn trở về pháp thể cứu cánh bình đẳng chỉ cần ly niệm.

Chúng ta nhận ra điều này là thấy chỗ tu, mới biết dứt vọng niệm là trở về nhất tâm, trở về chân như. Theo vọng niệm là đi trong sanh diệt.

Do tất cả ngôn thuyết đều là giả danh không thật, chỉ theo vọng niệm nên không thể được.

Chúng ta muốn trở về chỗ chân thật phải thấy rõ những thứ hư giả, thấy rõ không duyên theo thì chân thật tự hiện. Vì thế Tổ nêu lên tất cả hình tướng giả danh và ngôn thuyết nếu có là có trong hư vọng chẳng phải lẽ thật.

Âm:

Ngôn Chân như giả, diệc vô hữu tướng. Vị ngôn thuyết chi cực nhân ngôn khiển ngôn, thử chân như thể vô hữu khả khiển, dĩ nhất thiết pháp tất giai chân cố; diệc vô khả lập, dĩ nhất thiết pháp giai đồng Như cố. Đương tri nhất thiết pháp bất khả thuyết, bất khả niệm cố, danh vi chân như.

Dịch:

Nói Chân như đó, cũng không có tướng. Nghĩa là chỗ tột cùng của lời nói là nhân lời nói để dẹp trừ lời nói, thể chân như này không thể dẹp trừ, bởi vì tất cả pháp đều là Chân; cũng không có thể lập, bởi vì tất cả pháp thảy đều là Như. Phải biết tất cả pháp không thể nói, không thể niệm, nên gọi là chân như.

Giảng:

Nói Chân như đó, cũng không có tướng. Nghĩa là chỗ tột cùng của lời nói là nhân lời nói để dẹp trừ lời nói.

Chân như không có hình tướng mà mắt thường có thể thấy. Nếu có hình tướng tức là có lớn nhỏ. Ở đây nói chân như trùm khắp, không thể dùng hình tướng hay lời nói diễn đạt. Tạm dùng chữ Chân như là *mượn lời nói để dẹp lời nói.* Tại sao dẹp lời nói? Vì lời nói chỉ để diễn đạt những gì do chúng sanh thấy biết trong cái hư giả này. Vì lời nói không đến được chân như, nên mượn chữ Chân như để dẹp những lời nói khác. Chúng ta nói chân như là chỗ không còn ngôn thuyết, danh tự... đó là mượn lời nói để dẹp trừ lời nói.

Thể chân như này không thể dẹp trừ, bởi vì tất cả pháp đều là Chân; cũng không có thể lập, bởi vì tất cả pháp thảy đều là Như.

Chân như này khi dẹp bỏ lời nói rồi, nó không bị dẹp trừ theo, vì khi chúng ta ly niệm rồi, lúc đó thấy tất cả pháp đều là chân, cũng không có thể lập ra chân như, bởi vì tất cả pháp thảy đều là như. Kinh Pháp Hoa nói *"Thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trụ"* là chỗ này. Mỗi pháp, pháp nào ở bản vị của pháp đó, pháp nào cũng đồng chân, cũng đồng như.

Vì chúng ta phân biệt nên thấy sự vật có lăng xăng sanh diệt, nếu khi không phân biệt thì sự vật không bị sanh diệt nữa, như thế có đúng không? Nếu tôi không phân biệt thì lẽ ra hoa hồng cũng vẫn là *như*, không bị héo tàn. Tôi không phân biệt tức là không sanh diệt, lúc đó các pháp bên ngoài cũng không sanh diệt. Tại sao tôi *như* mà pháp bên ngoài không *như*? Thật tình nó là *như*. Tại chúng ta thấy lúc nãy nó tươi giờ nó héo tức là

phân biệt, thành ra có tươi có héo. Nếu không phân biệt, nó thế nào là tùy nó, chúng ta có dính gì đâu mà nói nó *không như*. Thế nên nói rằng tất cả pháp đều là chân, tất cả pháp đều là như.

Phải biết tất cả pháp không thể nói, không thể niệm, nên gọi là chân như.

Có nói tức là động, có niệm tức là có nghĩ cũng là động, cả hai đều động. Động thuộc về sanh diệt. Không nói, không niệm tức là như như. Trong nhà thiền hay chê chúng ta nói nhiều vì nói tức là động, là đi trong sanh diệt. Nhà thiền cũng chê sự phân biệt, vì phân biệt thuộc về sanh diệt, nên mất như. Muốn trở về chân như phải dứt niệm, phải bớt nói. Lúc nào nói năng không cần dấy niệm, đó là dụng của trí tuệ, lúc đó hãy nói nhiều. Còn chưa được như vậy, ít nói thì tốt.

Tổ Mã Minh không giấu giếm, ngài chỉ dạy rõ ràng. Tại sao chúng ta học rồi lại tu không được? Do niệm dấy lên, chạy theo danh tướng danh ngôn danh tự nên mất *như*. Chỉ cần ly niệm, ly danh tướng, ly ngôn thuyết tức chân như hiện tiền. Vừa khởi tìm chân như đó là sai rồi.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Nhược như thị nghĩa giả, chư chúng sanh đẳng vân hà tùy thuận nhi năng đắc nhập?

<u>Đáp viết</u>: Nhược tri nhất thiết pháp tuy thuyết vô hữu năng thuyết khả thuyết, tuy niệm diệc vô năng niệm khả niệm, thị danh tùy thuận. Nhược ly ư niệm danh vi đắc nhập.

Dịch:

<u>Hỏi</u>: Nếu nghĩa như thế thì các chúng sanh phải làm sao tùy thuận để có thể được vào chân như?

<u>Đáp</u>: Nếu biết tất cả pháp tuy nói mà không có cái hay nói và bị nói, tuy niệm cũng không có cái hay niệm và bị niệm, ấy gọi là tùy thuận. Nếu lìa niệm gọi là được vào.

Giảng:

Ở trên ngài đã chỉ cho chúng ta cách tu rồi, mà sợ rằng còn ngu độn chưa thấy, nên ngài lập ra vấn đáp để chỉ rõ.

<u>Hỏi</u>: Nếu nghĩa như thế thì các chúng sanh phải làm sao tùy thuận để có thể được vào chân như?

Nếu nghĩa chân như là không thể nói, không thể suy nghĩ, chúng sanh bị hạn cuộc trong ngôn ngữ danh tự làm sao có thể tu được? Tất cả chúng sanh làm sao tùy thuận để được vào chân như?

<u>Đáp</u>: Nếu biết tất cả pháp tuy nói mà không có cái hay nói và bị nói, tuy niệm cũng không có cái hay niệm và bị niệm, ấy gọi là tùy thuận. Nếu lìa niệm gọi là được vào.

Khi nói không thấy người hay nói và việc bị nói, khi niệm không thấy người hay niệm và việc bị niệm. Dứt đối đãi (năng sở) là tùy thuận chân như, và lìa niệm là nhập chân như. Như vậy chúng ta tu là đi đứng nằm ngồi đều vào chân như. Hoặc ngồi thiền, hoặc nấu cơm,

gánh nước... không dính năng sở, đó là tùy thuận chân như. Trong mọi trường hợp, không dấy niệm là nhập chân như.

Âm:

Phục thứ, chân như giả, y ngôn thuyết phân biệt hữu nhị chủng nghĩa. Vân hà vi nhị? Nhất giả Như thật không, dĩ năng cứu cánh hiển thật cố. Nhị giả Như thật bất không, dĩ hữu tự thể cụ túc vô lậu tánh công đức cố.

Dịch:

Lại nữa, chân như đó y ngôn thuyết phân biệt có hai thứ nghĩa. Thế nào là hai? Một là Như thật không, do hay hiển bày chân thật cứu cánh. Hai là Như thật bất không, do tự thể có đầy đủ tánh công đức vô lậu.

Giảng:

Ngài giải thích thêm cho chúng ta hiểu rõ về chân như. Chân như có hai nghĩa. Một là *Như thật không,* hai là *Như thật bất không.*

1. Như thật không

Tại sao chân như có nghĩa là Như thật không? Vì *hay hiển bày chân thật cứu cánh.*

Hiển bày chân thật cứu cánh là nếu có một pháp nào chen trong đó thì không gọi là chân như. Vì không có tất cả pháp, đó là hiển thị tướng chân như. Điều này căn cứ trên lý thuyết rất khó hiểu. Nếu không có

một pháp nào trong đó, người ta sẽ nói là không, tại sao nói là chân như? Chỗ này ngôn ngữ nói không tới được, trừ khi khéo nhận ra, chúng ta sẽ thấy rõ nơi mình sẵn có chân như.

Ví dụ khi tọa thiền, chúng ta tỉnh táo sáng suốt nghe, thấy, biết mà không tán loạn, không hôn trầm. Lúc bấy giờ trong tâm chúng ta có gì? Nếu có một pháp vừa dấy lên thì lúc đó có pháp không phải chân như, còn không dấy niệm đó là cứu cánh *Như thật không*.

2. Như thật bất không

Tại sao nói Như thật bất không? *Do tự thể có đầy đủ tánh công đức vô lậu.*

Đứng về mặt vọng niệm pháp trần không có, nên gọi là Như thật không. Đứng về tự tánh công đức vô lậu thì có giác tri, có thấy biết. Đó là tự thể, thuộc tánh công đức, không phải là vật có hình tướng, có trạng thái màu sắc... Chỗ chân thật vượt ngoài hình tướng ngôn ngữ, không thể nói là có hay không nên chỉ nói *Như thật bất không*.

Có người nói Niết-bàn là trạng thái tâm thanh tịnh, mới nghe qua cũng hay nhưng vẫn chưa đúng. Vì vừa gọi nó là trạng thái đã trật rồi. Hoặc nói Niết-bàn là cảnh giới an lạc cũng đều không đúng. Niết-bàn, chân như thể của nó bình đẳng, như vậy thôi, không nói trạng thái, không nói cảnh giới...

Tôi thí dụ trong thiền đường này, riêng thiền đường có động hay không? Như đến giờ giảng, chúng ta

xôn xao, kẻ ra người vô ngồi đứng lăng xăng. Khi chúng ta vô ngồi đầy trong thiền đường, như vậy trong thiền đường là có, mà có tức là động. Khi tất cả người đều ra ngoài, lúc đó trong thiền đường này không có người thì gọi là Không, Như thật không. Đứng về mặt tự thể của thiền đường thì nó Như thật bất không, không người nhưng vẫn có thiền đường.

Như thế, chân như khi không có mặt của pháp trần sanh diệt, lúc đó là Như thật không, nhưng đứng về tự thể của chân như, nó là Như thật bất không. Chân như không phải là không ngơ, nếu nói không ngơ là rơi vào đoạn diệt của ngoại đạo, còn nếu nói thật có thì cũng kẹt trong lỗi chấp thường của ngoại đạo.

Khi giảng rộng, Tổ thường nói nó không, là không tất cả những nhiễm pháp. Rồi nói chẳng không là chẳng không tất cả tịnh pháp. Còn nói nhiễm tịnh cũng là còn đối đãi, tịnh pháp là vô lậu, nhiễm pháp là hữu lậu. Không tất cả hữu lậu nhưng chẳng phải không cái vô lậu, đó là danh từ chuyên môn. Ở đây tôi giảng là muốn nói lên lẽ thật trong cuộc sống, không muốn dùng danh từ chuyên môn nhiều.

Âm:

Sở ngôn Không giả, tùng bản dĩ lai nhất thiết nhiễm pháp bất tương ưng cố, vị ly nhất thiết pháp sai biệt chi tướng, dĩ vô hư vọng tâm niệm cố.

Đương tri chân như tự tánh phi hữu tướng, phi vô tướng, phi phi hữu tướng, phi phi vô tướng,

phi hữu vô câu tướng, phi nhất tướng, phi dị tướng, phi phi nhất tướng, phi phi dị tướng, phi nhất dị câu tướng.

Dịch:

Nói rằng Không, vì từ xưa đến nay nó không tương ưng với tất cả pháp nhiễm, nghĩa là lìa tướng sai biệt của tất cả pháp, do không có tâm niệm hư vọng.

Nên biết tự tánh chân như chẳng phải có tướng, chẳng phải không tướng, chẳng phải chẳng có tướng, chẳng phải chẳng không tướng, chẳng phải tướng vừa có vừa không, chẳng phải tướng một, chẳng phải tướng khác, chẳng phải tướng chẳng phải một, cũng chẳng phải tướng chẳng phải khác, chẳng phải tướng chung của một và khác.

Giảng:

Phần trên nói tổng quát, đến đây giải thích tại sao chân như là không. *Nói là Không,* vì *từ xưa đến nay nó không tương ưng với tất cả pháp nhiễm,* nếu các pháp nhiễm hợp với chân như thì không phải chân như, nên nói không tương ưng, vì *lìa tướng sai biệt của tất cả pháp, do không có tâm niệm hư vọng.* Các pháp sở dĩ sai biệt vì tâm sanh sai biệt hư vọng, trên chân như không có tất cả tâm niệm này nên gọi là lìa.

Nên biết tự tánh chân như chẳng phải có tướng, chẳng phải không tướng, chẳng phải chẳng có tướng, chẳng phải chẳng không tướng, chẳng phải tướng vừa có vừa không, chẳng phải tướng một, chẳng phải tướng khác,

chẳng phải tướng chẳng phải một, cũng chẳng phải tướng chẳng phải khác, chẳng phải tướng chung của một và khác.

Chẳng phải có tướng thì biết là không tướng, *chẳng phải không tướng* thì biết là có tướng. Hai lối lý luận này thông thường dễ hiểu. *Chẳng phải chẳng có tướng* tức là có tướng, *chẳng phải chẳng không tướng* tức là không tướng. Lập luận thứ ba là phủ nhận riêng từng tướng Có và Không. Lập luận thứ tư là phủ nhận tướng Có và Không đứng chung với nhau *(hữu vô câu tướng)*. Có cũng trật, không cũng trật, không phải có cũng trật, không phải không cũng trật, vậy nó là gì? Chúng ta thấy khó hiểu, bởi những lối phủ nhận đáo để như thế.

Đứng về mặt không của chân như, nó không tất cả tướng, không một tướng nào có ở trong đó. Như vậy lý đáng nói là không, tại sao lại không nói không, mà nói chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải chẳng có, chẳng phải chẳng không, chẳng phải có không cả hai tướng, rồi chẳng phải một chẳng phải khác...? Đây là theo lý luận tứ cú của Ấn Độ để thấy trong chân như không có tứ cú. Lối lý luận tứ cú này căn cứ trên hiện tướng thế gian, trùm hết tất cả pháp. Chân như lìa hết tất cả pháp, vì vậy gọi là *ly tứ cú*. Nếu nói rộng thêm như trong kinh Lăng-già thì *tuyệt bách phi,* rời cả bách phi.

Thế gian khi nói chuyện đều nhìn theo hai chiều có hoặc không, chỉ biết có hạn lượng chừng ấy thôi, ngoài ra không thể biết thêm. Chân như không có tất cả tướng trạng đối đãi của thế gian, nhưng không phải không có

chân như giác tánh. Ngôn ngữ của thế gian không thể trình bày về chỗ chân thật này, nên mượn tạm lối lý luận tứ cú để biểu thị chỗ lìa tứ cú.

Nói tóm lại, tất cả những gì thế gian thường thấy thường biết đều không phải chân như. Trong kinh Bát-nhã có câu: *Không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Không có sắc, thanh, hương vị, xúc, pháp...* Bát-nhã nói *vô*, luận này nói *phi*, không khác gì nhau. Sở dĩ nói không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý... để chỉ cho chân như không tất cả tướng. Kinh Bát-nhã cũng nói: *Thị chư pháp không tướng, bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh...,* không tướng đó là nghĩa Như thật không của chân như. Chúng ta không hiểu, nghe nói không tất cả, tưởng là kinh Phật nói không có gì hết, đâu ngờ đó là nói về nghĩa Như thật không của chân như. Không tất cả tướng đối đãi theo thế gian, không phải là không có thật thể của chân như.

Âm:

Nãi chí tổng thuyết, y nhất thiết chúng sanh dĩ hữu vọng tâm, niệm niệm phân biệt giai bất tương ưng, cố thuyết vi không. Nhược ly vọng tâm thật vô khả không cố.

Dịch:

Cho đến nói chung lại là y tất cả chúng sanh mà có vọng tâm, niệm niệm phân biệt đều không tương ưng, nên nói là không. Nếu lìa vọng tâm thật không thể có cái không.

Giảng:

Ngài chỉ thẳng cho thấy, chúng ta *có vọng tâm, niệm niệm phân biệt đều là không tương ưng* với chân như, vì vậy *nên nói là không*. Vừa có niệm niệm dấy lên là không tương ưng, chấp có chấp không, chẳng phải có, chẳng phải không... đều là vọng tâm phân biệt. Tất cả những thứ đó đều không có trong chân như, nên nói là không.

Nếu chúng ta bỏ hết vọng tâm, chân như có thật không chăng? Không thể là không được. Lúc đó Chân như không phải là không mà cũng không phải là có. Chúng ta nói Có nói Không đều mắc kẹt. Như vậy Phật tổ nói tới nói lui, chánh yếu là gì? Là không chấp nhận vọng tưởng. Tất cả những vọng tưởng đều không hợp với chân như. Chúng ta tùy thuận chân như thì không chấp nhận vọng, còn có vọng là không bao giờ phù hợp chân như. Tổ đã chỉ bày rành rẽ đường lối tu hành, tại sao chúng ta học mà tu không được? Rõ ràng còn một chút vọng là không hợp với chân như. Do đó chỉ có một việc tu là không theo vọng. Vọng hết thì chân như hiện rõ.

Âm:

Sở ngôn Bất không giả, dĩ hiển pháp thể không vô vọng cố, tức thị chân tâm thường hằng bất biến, tịnh pháp mãn túc, cố danh Bất không. Diệc vô hữu tướng khả thủ, dĩ ly niệm cảnh giới duy chứng tương ưng cố.

Dịch:

Nói rằng Bất không đó, đã hiển pháp thể không, vì không có vọng tức là chân tâm thường hằng chẳng biến đổi, vì pháp tịnh đầy đủ nên gọi là Bất không. Cũng không có tướng có thể thủ, do vì cảnh giới ly niệm chỉ có chứng mới tương ưng.

Giảng:

Nói đến pháp thể là nói không có tất cả vọng, lúc đó chân tâm hiển lộ đầy đủ. Chân tâm này *thường hằng bất biến đầy đủ tịnh pháp nên gọi là Bất không.*

Cảnh giới ly niệm, chỉ có chứng mới tương ưng. Đây là chỗ khó. Chân như ly niệm nên vừa suy nghĩ về chân như là sai. Nhiều học giả nghe nói về chân như, Phật tánh cứ khởi tâm suy nghĩ, cho là suy nghĩ mãi sẽ thấy được, đâu ngờ đó chỉ là vọng tưởng điên đảo. Con đường tu Phật lạ hơn tất cả con đường khác, vì vậy những học giả quen theo kiến thức, đọc sách Phật nhiều khi đau đầu, càng suy nghĩ lại càng xa. Như cách diễn tả rắc rối về Không, Bất không không thể dựa vào trí năng suy nghĩ mà tìm ra lẽ thật.

Thường thường tu thiền có nhiều cách, với người sơ cơ vào đạo, các thiền sư dạy dùng cách quán hơi thở như là Lục diệu pháp môn hoặc đưa ra một đề mục để hành giả nghiền ngẫm. Thí dụ nêu lên vấn đề các pháp nhân duyên sanh, hay tất cả pháp vô thường, tất cả pháp vô ngã... để quán sát tư duy cho tường tận. Các pháp thiền đó còn ở trong Chánh tư duy, chưa phải là thiền trở về chân như, chưa phải cứu cánh.

Khi nói về thiền, người ta thường nói đến Tứ thiền, ở đây chúng tôi không sử dụng danh từ chuyên môn, chỉ giải thích đơn giản dễ hiểu:

1. Sơ thiền

Sơ thiền là dùng một đề mục để tâm chuyên chú vào đó mà xa lìa tham dục; khi chúng ta lìa dục, tâm sanh vui mừng. Nghĩa là từ xưa đến giờ chúng ta ham mê tài, sắc, danh, lợi..., khi chuyên chú vào đề mục, tu một thời gian dài, đối với tài, sắc, danh, lợi... được xa lìa, nên cảm thấy vui thích hứng thú. Đó là đã bước vào Sơ thiền.

2. Nhị thiền

Ở Sơ thiền, vui mừng mạnh quá nên tâm vẫn còn động. Tu tập bước tiếp theo, xả bỏ vui thô động, tâm định vững, chỉ còn vui nhè nhẹ, tức là bước qua Nhị thiền.

3. Tam thiền

Ở Nhị thiền cũng còn vui nhẹ nhàng, tiếp tục tu tiến lên Tam thiền lìa bỏ vui nhẹ được sự an lạc tế nhị hơn.

4. Tứ thiền

Đến bậc thiền thứ tư tất cả an vui hỷ lạc đều xả bỏ, tức là buông hết. Tất cả niệm được lặng lẽ, chỉ còn sự thanh tịnh tràn đầy.

Tứ thiền của phàm phu mà còn phải buông niệm, huống nữa là tu mà dùng tưởng này tưởng kia... cho là đắc quả thánh, làm sao đắc được! Nên đến Tứ thiền, danh từ chuyên môn gọi là *Xả niệm thanh tịnh địa*.

Nghĩa là đến chỗ đó buông niệm được thanh tịnh, nhưng chưa phải là cứu cánh. Dù đi suốt tứ thiền bát định vẫn chưa thấy được Phật tánh, chưa nhận ra tâm thể của mình.

Con đường chúng ta tu tập thế nào? Ở đây biết rõ chân như không có tất cả vọng niệm, buông bỏ vọng niệm, cứ đi thẳng, vọng niệm hết là trở về chân như. chân như không phải do vọng niệm suy nghĩ, muốn chân như tự tánh hiển lộ, không gì hơn là buông hết niệm. Chỗ khôn ngoan nhất, khéo léo nhất là buông niệm thì khế hợp. Càng suy nghĩ lại càng xa, tìm hiểu thì không bao giờ hiểu được.

Cũng như chúng ta bây giờ muốn thấy những sự vật thật trước mắt, mà được người cho cả chín mười thứ kính màu xanh, màu đỏ, màu vàng... Muốn thấy màu thật của sự vật, bỏ kính này mang kính kia, có thấy rõ không? Dù đổi tới đổi lui cả chục cái kính cũng không thấy được sự thật. Khôn ngoan nhất là lột hết các thứ kính màu xuống, sẽ nhìn thấy rõ sự thật.

Pháp tu này rất nhàn. Không cần phải suy nghĩ tìm kiếm, chỉ cần buông thôi. Học buông chứ không phải học để thâu vô, để thêm kiến thức. Có người tưởng rằng học đời thật giỏi, kinh nghiệm ngoài thế gian thật nhiều, vào tu thiền mới được, hoặc muốn tu thiền lớn tuổi hãy tu, còn nhỏ quá tu cái gì! Thật tình từ lúc mười tuổi đến lúc ba bốn mươi tuổi, nếu chúng ta cứ dồn đầy những lý thuyết thế gian, bây giờ muốn tu thiền cũng không dùng được. Còn như đứa bé mười mấy tuổi, không dồn chứa nhiều

nên bỏ dễ, tự nhiên tâm trong sáng. Khi tôi giảng, quý vị nghe hiểu, biết cái nào là gốc của sanh tử, đường nào về Niết-bàn, buông hết vọng thì chân như tự hiện, đó gọi là học mà không học.

Thiền sư Nam Ẩn ở Nhật, một hôm có vị giáo sư đến hỏi thiền. Ngài rót trà vào chén của khách, chén đầy tràn mà cũng không dừng. Vị giáo sư bèn lên tiếng: "Thưa Thầy, chén đã đầy tràn rồi, không thể đựng thêm được nữa." Thiền sư nói: "Ông cũng giống chén nước này, trong đầu đầy ắp tư tưởng, làm sao có thể chứa đựng thêm."

Thế nên học thiền này là học buông. Vì vậy có bằng cấp hay không, khi vào thiền đường rồi, coi như để bên ngoài. Những thứ đó không là gì với mình, mà chỉ cần gan dạ mạnh mẽ. Bao nhiêu vọng tưởng điên đảo bỏ hết, không thèm theo thì người đó thành công. Câu *Duy chứng tương ưng* nghĩa là lìa hết vọng tưởng, đến đó khế hợp chân như, gọi là chứng. Chỉ một cách duy nhất này mới khế hợp chân như.

II. Sanh diệt môn

Âm:

Tâm sanh diệt giả, y Như Lai tàng cố hữu sanh diệt tâm. Sở vị bất sanh bất diệt dữ sanh diệt hòa hợp, phi nhất phi dị, danh vi a-lại-da thức.

Thử thức hữu nhị chủng nghĩa, năng nhiếp nhất thiết pháp, sanh nhất thiết pháp. Vân hà vi nhị? Nhất giả giác nghĩa, nhị giả bất giác nghĩa.

Dịch:

Tâm sanh diệt là y Như Lai tàng nên có tâm sanh diệt. Nghĩa là chẳng sanh chẳng diệt cùng với sanh diệt hòa hợp, không phải một không phải khác, gọi là thức a-lại-da.

Thức này có hai nghĩa, hay nhiếp tất cả pháp và sanh tất cả pháp. Thế nào là hai? Một là nghĩa giác, hai là nghĩa bất giác.

Giảng:

Căn cứ vào chân như môn thì gọi là Như Lai tàng hay là chân như. Căn cứ vào sanh diệt môn thì gọi là a-lại-da thức. Tại sao? Chân như môn là đứng về thể bất sanh bất diệt, như như bình đẳng nên gọi là chân như. Còn sanh diệt môn dung chứa nhiễm tịnh, nên thuộc về thức a-lại-da.

Y Như Lai tàng nên có tâm sanh diệt. Như Lai tàng tức là Như Lai bị che đậy, hay là cái kho Như Lai, nên có tâm sanh diệt. Tại sao trong kho Như Lai này lại có tâm sanh diệt? *Nghĩa là không sanh diệt cùng với sanh diệt hòa hợp.* Thể chân như không sanh diệt, nhưng có dụng huân tập chủng tử nên gọi là sanh diệt. Cũng như cái kho có các món đồ đem vào kho hay đem ra sử dụng, lấy ra đem vào lăng xăng, mà kho vẫn yên lặng. Do đó, đứng về kho yên lặng gọi là không sanh diệt, đứng về món đồ dời đổi gọi là sanh diệt. Trong kho Như Lai này, bởi có chứa đựng những chủng tử nên là phần sanh diệt, cái kho là phần không sanh diệt,

hai cái đó hòa hợp, *chẳng phải một chẳng phải khác gọi là thức a-lại-da.*

Vậy, đứng về mặt thể chân như bất sanh bất diệt thì không chấp nhận vọng niệm nào xen trong đó. Nhưng đứng về mặt tàng thức tức là kho thức chứa đựng, thì trong đó có tất cả những chủng tử thiện ác sanh diệt nên gọi là a-lại-da.

Thức a-lại-da này có hai nghĩa. Nghĩa thứ nhất là *giác,* nghĩa thứ hai là *bất giác.* Hai nghĩa này gồm hết tất cả pháp thế gian và xuất thế gian. Giác tức là tịnh, bất giác tức là nhiễm. Tất cả nhiễm, tịnh, mê, ngộ đều nằm trong thức a-lại-da hay tàng thức này.

1. Nghĩa giác

Âm:

Sở ngôn giác nghĩa giả, vị tâm thể ly niệm. Ly niệm tướng giả, đẳng hư không giới vô sở bất biến. pháp giới nhất tướng tức thị Như Lai bình đẳng pháp thân. Y thử pháp thân thuyết danh bản giác. Hà dĩ cố? Bản giác nghĩa giả, đối thủy giác nghĩa thuyết, dĩ thủy giác giả tức đồng bản giác.

Dịch:

Nói về nghĩa giác, nghĩa là tâm thể ly niệm. Tướng ly niệm đồng với hư không giới, không có chỗ nào mà chẳng khắp. Pháp giới một tướng tức là Như Lai bình đẳng pháp thân. Y nơi pháp thân này gọi là bản giác. Vì cớ sao? Vì nghĩa bản giác là đối với thủy giác mà nói, do thủy giác tức đồng với bản giác.

Giảng:

Nghĩa giác là nghĩa *tâm thể ly niệm*, tức là nghĩa chân như đã nói ở phần trên. Tướng ly niệm bình đẳng như hư không, trùm khắp tất cả toàn pháp giới chỉ có một tướng. Một tướng đó tức là tướng *Như Lai bình đẳng pháp thân. Y theo pháp thân này gọi là bản giác.*

Danh từ nhà Phật dùng, có khi gọi bản giác, Như Lai, chân như, pháp thân... tất cả đều chỉ chung cho phần bản giác sẵn có của chúng ta, đó là phần bất sanh bất diệt.

Như vậy trong kho tàng thức của chúng ta có cả sanh diệt và bất sanh diệt. Đứng về mặt bất sanh diệt thì nó ly niệm, lìa tướng, đồng với hư không, gọi đó là bản giác.

a. Thủy giác

Âm:

Thủy giác nghĩa giả, y bản giác cố nhi hữu bất giác, y bất giác cố thuyết hữu thủy giác. Hựu dĩ giác tâm nguyên cố danh cứu cánh giác, bất giác tâm nguyên cố phi cứu cánh giác.

Dịch:

Nghĩa thủy giác là y nơi bản giác mà có bất giác, y bất giác nên nói có thủy giác. Lại do giác được nguồn tâm gọi là cứu cánh giác, còn không giác được nguồn tâm nên không phải cứu cánh giác.

Giảng:

Đây giải thích cho chúng ta hiểu thêm hai danh từ *bản giác* và *thủy giác*. Đối với thủy giác thì gọi nó là bản giác. Chữ *bản* là xưa; chữ *thủy* là mới, là nay. Tánh giác sẵn có thì gọi là bản giác, tánh giác mới nhận được gọi là thủy giác. Nếu không có thủy giác thì bản giác có lập không? Như thế thủy hoặc bản đều chỉ cho tánh giác, tùy theo chỗ mà gọi tên, chúng không phải hai thể khác nhau.

Thí dụ lấy một ly nước trong để vào ngăn đá. Sau nước đông thành khối, không còn lỏng nữa. Nếu muốn có nước lỏng phải đem ra ngoài, một lúc sau nó tan chảy từ từ. Cái mới tan lỏng với cái lỏng của nước lúc trước không khác nhau. Cũng thế, khi bản giác theo duyên trôi lăn đâu đó, bị duyên tạo thành đủ thứ hình tướng. Đến lúc gỡ những hình tướng đó ra, nó trở lại thể giác xưa, như nhau không khác. Bởi vì thủy giác và bản giác là đồng.

Nhưng tại sao gọi thủy giác? Vì *nghĩa thủy giác là y nơi bản giác mà nói có bất giác, y bất giác nên có thủy giác*. Tại sao gọi là nước đá? Y theo nước mà nói nó là nước đá. Tại sao lại nói nước đá tan trở lại thành nước? Theo nước đá mà nói, nó tan thành nước. Cũng vậy, nguyên thể tâm chúng ta là thanh tịnh, là giác. Nhưng vì vọng động cho nên bất giác, do y bất giác đó dẫn chúng ta luân hồi không biết bao nhiêu đời kiếp. Biết được trôi lăn luân hồi là gốc tại vọng tưởng, khi chúng ta bỏ vọng không theo, đó gọi là thủy giác.

Nếu từ xưa đến giờ chúng ta không bất giác có lập thủy giác không? Thủy giác lập ra từ bất giác, rồi thủy giác trở về hợp với bản giác. Thế nên nói rằng *y bản giác mà có bất giác, rồi y bất giác nên nói có thủy giác.*

Giác là gì? Giác là *giác nguồn tâm* của chúng ta, không phải giác chuyện gì bên ngoài. Thí dụ các nhà bác học nghiên cứu những sự kiện vật lý bên ngoài, tìm ra được cũng gọi là giác, nhưng chưa phải là giác như ở đây. Họ chỉ giác khía cạnh nào đó, không giác được nguồn gốc mê lầm. Ở đây nói giác được nguồn tâm là cái gốc bất sanh bất diệt, chính là cội gốc của sự mê lầm phát khởi. Khi *giác được nguồn tâm gọi là cứu cánh giác,* mới thành Phật. *Còn không giác được nguồn tâm nên không phải cứu cánh giác.*

Chúng ta học để hiểu biết, nếu có giác chăng là giác những khía cạnh nhỏ ở bên ngoài. Còn chúng ta tu Phật là trở về nguồn tâm. Đôi khi chúng ta nghĩ tu là tạo tác, làm những cái hay, cái khéo, cái phải cái tốt, gọi đó là tu. Nhưng chính yếu của nghĩa tu như trong kinh Lăng-nghiêm, kinh Viên Giác: *Tu là không theo vọng niệm.* Như vậy, tu nghĩa là gan dạ buông tất cả vọng tưởng điên đảo, xả hết vọng niệm, không phải làm gì khác hơn. Làm những gì khác mà cho là tu, thì nghĩa tu đó còn ở trong sanh diệt, không phải tu pháp vô lậu. Nguồn tâm sở dĩ mê là do vọng, tu dứt vọng trở về nguồn tâm, đó là chánh yếu của việc tu. Trong kinh Phật, mỗi khi ca ngợi công đức vô lậu, các ngài dùng chữ "bất tư nghì", vì nó vượt hơn tất cả những gì thuộc về sanh diệt. Dù đem muôn ức triệu cái sanh diệt quý nhất

của nhân gian đổi cái đó cũng không được. Chúng ta thường hay quên, cứ muốn kiếm vài phước đức sanh diệt, hài lòng với những phước đức đó.

Đúng tinh thần tu thiền là vọng vừa dấy liền buông, buông không theo nên lâu ngày quên. Vọng niệm không sanh lúc đó mê hay giác? Chúng ta cứ tưởng giác là nhớ giỏi là thông minh, bây giờ quên hết kể như ngu không có giác. Nên xét kỹ chỗ này. Ở đây Phật tổ đã nói rõ vọng niệm là gốc mê lầm, hết vọng niệm thì hết mê, tức là giác. Chúng ta tưởng rằng nhớ chuyện đời xưa, chuyện năm trên năm dưới, hơn thua phải quấy thế gian, ấy là giác. So với tánh giác chân thật kia cái giác của trí khôn thế gian vẫn còn là vọng, trí thông minh hiểu biết của thế gian vẫn còn cách xa. Khi hết vọng niệm, chúng ta sống với nguồn tâm, không phải buông hết rồi trở thành người ngu khờ. Hiểu rõ chỗ này không sợ, không buồn lo, niềm tin tánh giác càng thêm mạnh.

Khi chúng ta biết nhiều chuyện lặt vặt hơn thua, phải quấy, tốt xấu... đó là chỉ biết loáng thoáng những chuyện hằng ngày. Buông hết để tâm lặng lẽ thanh tịnh, khi đó chuyện lâu xa muôn đời muôn kiếp chúng ta cũng biết. Sử dụng cái biết nhỏ bằng vọng tưởng rất dễ sai lầm. Vừa mới thấy phải sau thành quấy, lý luận với người thấy mình đúng, sau gặp người giỏi hơn chỉ trích lại thấy mình sai... Biết bằng vọng tưởng nên không đến sự thật, chỉ là biết tạp nhạp trong mê. Người buông hết tất cả, khi phát ra cái thấy biết, thấy biết đó mới là tường tận rõ ràng, chân thật. Đó là giác ngộ cứu cánh. Đức Phật biết được muôn ức kiếp về trước, muôn ức kiếp về sau,

khi cần ngài nói rõ để chỉ dạy đệ tử. Như vậy, chính buông hết mới biết hết chỗ chân thật. Chúng ta phải gan dạ, đừng sợ mình ngu, cứ buông hết đáo để cho ngu đáo để rồi sẽ thành trí. Đó là ý nghĩa tu hành trở về chỗ giác nguồn tâm.

Âm:

Thử nghĩa vân hà? Như phàm phu nhân giác tri tiền niệm khởi ác cố, năng chỉ hậu niệm linh kỳ bất khởi, tuy phục danh giác, tức thị bất giác cố.

Dịch:

Nghĩa này thế nào? Như người phàm phu vì giác biết niệm trước khởi ác nên dừng niệm sau khiến chẳng khởi, tuy cũng gọi là giác nhưng vẫn là bất giác vậy.

Giảng:

Đoạn trước Tổ nói *giác được nguồn tâm là cứu cánh giác,* đoạn này ngài nêu lên *như người phàm phu,* đây là người biết tu, không phải phàm phu theo thế tục. Như chúng ta khi có niệm dấy lên nghĩ ác nghĩ xấu liền giác biết, không cho tiếp tục, tuy gọi giác mà vẫn là bất giác. Tại sao? Bởi vì còn giác vọng niệm. Khi nào hết vọng niệm, tâm bình đẳng như như mới là cứu cánh giác.

Âm:

Như Nhị thừa quán trí, Sơ phát ý Bồ-tát đẳng, giác ư niệm dị, niệm vô dị tướng, dĩ xả thô phân biệt chấp trước tướng cố, danh Tương tự giác.

Dịch:

Như trí quán của hàng Nhị thừa và Bồ-tát Sơ phát tâm... giác nơi niệm khác, niệm không có tướng khác, do xả tướng chấp trước phân biệt thô nên gọi là Tương tự giác.

Giảng:

Đây là chỗ giác của hàng Nhị thừa và các vị Bồ-tát mới phát tâm. Như chúng sanh cho thế gian là vui, hàng Nhị thừa dùng trí quán thấy rõ thế gian là khổ, nhận ra khổ đế. Sức giác ấy chỉ là giác trong phân biệt, chưa phải cứu cánh giác.

Bồ-tát Sơ phát tâm giác nơi niệm khác. Niệm khác là niệm gì? Hàng Bồ-tát mới phát tâm thấy từng niệm sanh diệt. Thấy niệm sanh diệt là thấy tướng khác của niệm, cũng chưa thấy được chân như. *Niệm không có tướng khác,* chỗ cứu cánh vô niệm, mà còn thấy niệm này sanh niệm kia diệt là vẫn còn động. Hàng Nhị thừa và Bồ-tát sơ phát tâm mới xả được tướng chấp trước phân biệt thô, chưa thấy được chân như *nên gọi là Tương tự giác.*

Tổ dạy rõ cho chúng ta ý chỉ trong khi tu hành. Nếu nói về Nhị thừa thì dùng trí quán để thấy tất cả pháp không thật, là khổ, vô thường, vô ngã... Giác biết ấy cũng còn là giác biết của tâm dấy động, không phải giác biết của tâm như như, nên nói là tương tự. Hàng Bồ-tát mới phát tâm, thấy được tâm niệm sanh diệt của mình, dùng trí quán thấy dường như có hai, một ông chủ đang nhìn thấy tâm và một thứ vọng niệm sanh diệt

nhảy lên lặn xuống. Niệm sanh diệt là tướng khác của tâm. Vì còn thấy có niệm sanh diệt và có cái biết niệm sanh diệt, chưa phải thật giác nên gọi là *tương tự giác.*

Âm:

Như pháp thân Bồ-tát đẳng, giác ư niệm trụ, niệm vô trụ tướng, dĩ ly phân biệt thô niệm tướng, cố danh Tùy phần giác.

Dịch:

Như hàng Bồ-tát chứng pháp thân, giác nơi niệm trụ, niệm không có tướng trụ, do lìa các tướng phân biệt niệm thô, gọi đó là Tùy phần giác.

Giảng:

Đây là chỗ tế nhị. Hàng pháp thân Bồ-tát từ Sơ địa trở lên, thấy được pháp thân *giác nơi niệm trụ,* tức là thấy được tâm mình dừng lặng. Thấy tâm dừng lặng là còn người hay thấy và tâm lặng lẽ bị thấy, thật ra tâm không có tướng dừng vì *niệm không có tướng trụ.* Do mới lìa niệm thô là dấy động, còn niệm tế vừa yên, gọi là *Tùy phần giác.*

Theo Thập mục ngưu đồ đây là giai đoạn nào? Như trên đến chỗ Bồ-tát biết được "niệm dị" như người nắm mũi con trâu rồi, hễ đầu nó hướng về chiều nào có lúa mạ thì giật lại liền, vẫn còn chăn dắt nó trong từng tác động thay đổi. Đến đoạn này là con trâu hiền lành đang nằm ỳ đó, còn người chăn ngồi ở gốc cây thổi sáo chơi. Như vậy là an lành, nhưng vẫn còn thấy có con trâu nằm và người chăn.

Âm:

Như Bồ-tát địa tận, mãn túc phương tiện, nhất niệm tương ưng, giác tâm sơ khởi, tâm vô sơ tướng, dĩ viễn ly vi tế niệm cố đắc kiến tâm tánh, tâm tức thường trụ, danh Cứu cánh giác.

Thị cố Tu-đa-la thuyết, nhược hữu chúng sanh năng quán vô niệm giả, tắc vi hướng Phật trí cố.

Dịch:

Như Bồ-tát địa tận, đầy đủ phương tiện, một niệm tương ưng, giác biết tâm khởi ban đầu, tâm không có tướng ban đầu, do xa lìa được niệm vi tế thấy tâm tánh, tâm tức là thường trụ, gọi là Cứu cánh giác.

Thế nên trong kinh nói, nếu có chúng sanh hay quán vô niệm ắt là hướng về trí Phật vậy.

Giảng:

Đây đến chỗ *nhất niệm tương ưng*. Con trâu và người chăn tương hợp không còn thấy hai. Theo tranh chăn trâu của Đại thừa là bức tranh thứ mười. Vòng tròn sáng tượng trưng tánh giác, chúng ta thấy được niệm khởi ban đầu dẫn đi trong mê. Thấy được niệm đó là biết được nguồn cội sanh tử. Vì niệm ban đầu không thật nên nói *tâm không có tướng ban đầu.*

Xa lìa niệm vi tế, được thấy tâm tánh, tâm tức là thường trụ, gọi là Cứu cánh giác. Đến đây mới thật sự trở về nguồn tâm.

Người giữ không cho tâm nghĩ ác, chỉ nghĩ những điều thiện, gọi là Phàm phu giác. Giác này vẫn còn mê, vì còn chấp nhận niệm, nên vẫn là bất giác. Bồ-tát sơ phát tâm dùng trí quán thấy tâm sanh diệt, thấy vọng niệm luôn luôn đổi khác, gọi là Tương tự giác. Hàng Bồ-tát Sơ địa vì còn thấy tâm lặng lẽ như như, nên gọi là Tùy phần giác. Đến Bồ-tát Thập địa không còn thấy mình là người hay thấy và tâm là cái bị thấy, chỉ thuần một tâm thanh tịnh như như, lúc đó là Cứu cánh giác.

Nếu chúng sanh hay quán vô niệm, ắt hướng về trí Phật. Tu là như vậy, không tìm gì xa xôi lạ lùng. Trong một quyển luận ngắn mà Tổ đã chỉ dạy đường tu rõ ràng, nếu từ đây về sau không chấp nhận vọng tưởng, chắc rằng chúng ta không cần học nhiều.

Âm:

Hựu tâm khởi giả, vô hữu sơ tướng khả tri, nhi ngôn tri sơ tướng giả, tức vị vô niệm. Thị cố nhất thiết chúng sanh bất danh vi giác. Dĩ tùng bản lai niệm niệm tương tục vị tằng ly niệm cố, thuyết vô thủy vô minh.

Dịch:

Lại tâm khởi đó, không có tướng ban đầu có thể biết, mà nói biết tướng ban đầu tức là vô niệm. Thế nên tất cả chúng sanh không gọi là giác. Bởi vì từ xưa đến nay niệm niệm tiếp nối, chưa từng ly niệm, nên nói là vô thủy vô minh.

Giảng:

Chúng ta nói: "Biết được tướng ban đầu của niệm khởi", nhưng niệm khởi có tướng ban đầu không? Tướng ban đầu của niệm khởi là *vô niệm*. Lối dạy quán thoại đầu của chư tổ là tìm tột cùng tướng ban đầu của niệm. Lời nói từ niệm khởi, tìm tột cùng đầu mối của lời nói tức tột cùng đầu mối của niệm khởi, chỗ đó vô niệm.

Thế nên tất cả chúng sanh không gọi là giác. Bởi vì từ xưa đến nay niệm niệm tiếp nối, chưa từng ly niệm, nên nói là vô thủy vô minh. Chúng sanh xưa nay chấp nhận vọng niệm, nuôi dưỡng nó không rời, nên chưa bao giờ giác. Vì nuôi dưỡng niệm, không biết manh mối bắt đầu từ đâu, nên gọi là vô thủy. Bây giờ nếu dừng lại không dấy niệm, thì vô minh vô thủy mà hữu chung.

Tôi nhắc lại chuyện Diễn-nhã-đạt-đa, chấp bóng mình trong gương cho là đầu mặt thật. Vì khăng khăng chấp nhận bóng trong gương, không chấp nhận đầu mặt thật của mình nên gọi ông là cuồng điên. Chúng ta cũng vậy, chấp nhận vọng niệm, không chấp nhận chân như, không phải cuồng điên là gì! Thế nên Phật nói là vô minh. Khi biết như vậy rồi gắng bỏ si mê để sống tỉnh giác.

Âm:

Nhược đắc vô niệm giả, tắc tri tâm tướng sanh trụ dị diệt. Dĩ vô niệm đẳng cố, nhi thật vô hữu thủy giác chi dị, dĩ tứ tướng câu thời nhi hữu giai vô tự lập, bản lai bình đẳng đồng nhất giác cố.

Dịch:

Nếu người được vô niệm thì biết tướng sanh trụ dị diệt của tâm. Bởi vì vô niệm bình đẳng mà thật không có thủy giác khác, do vì bốn tướng đồng thời mà có thì đều không tự lập, xưa nay bình đẳng đồng một giác thôi.

Giảng:

Nếu người được vô niệm thì biết tướng sanh trụ dị diệt của tâm. Nghĩa là khi vô niệm rồi, mới biết tâm dấy lên thế nào, trụ, dị, diệt thế nào, thấy rõ không còn nghi ngờ. Như mặt nước hồ khi không có gió, không gợn sóng. Nước yên lặng nên con cá nhỏ xíu đớp bọt chúng ta cũng thấy, gợn sóng từ cái đớp bọt chúng ta cũng thấy, gợn sóng lặng chúng ta cũng thấy. Nếu mặt hồ sóng ầm ầm thì ngàn con cá đớp bọt chúng ta cũng không thấy. Như ban đêm im hết tiếng động, chúng ta mới nghe tiếng đồng hồ tích tắc. Ban ngày xe chạy ồn ào dù có nhiều đồng hồ cũng không nghe. Ở đây nói rằng sở dĩ thấy được tướng sanh trụ dị diệt của tâm là do tâm rất yên lặng thanh tịnh.

Vô niệm bình đẳng vì trước đó không có thủy giác khác, thủy giác đã đồng bản giác. *Do vì bốn tướng của tâm đồng thời mà có đều không tự lập,* lúc đó bốn tướng sanh trụ dị diệt của tâm không thật, chỉ còn một bản giác bình đẳng nên gọi là *nhất giác.*

Hiện nay đang tu, chúng ta dùng thủy giác. Mỗi vọng niệm dấy khởi chúng ta điểm mặt không theo, đó là thủy giác. Dùng thủy giác tri vọng đến cuối cùng

vọng không còn, dụng biết vọng cũng dẹp, chỉ còn thuần một tánh giác. Lúc đó hợp một, thế nên người chăn và con trâu không còn nữa.

Luận này so với kinh Lăng-nghiêm chỉ khác về mặt ngôn ngữ, trên tinh thần tu hành đều cùng về một lối, không có lối thứ hai. Phật, tổ đồng đường, chúng ta học Phật học tổ cũng đường đó mà đi, nếu đi đường khác là không phải. Đường khác như là xuất hồn, là thấy những cảnh giới lạ thường... Trở về chỗ này không tất cả cảnh giới.

b. Bản giác

Âm:

Phục thứ, bản giác tùy nhiễm phân biệt sanh nhị chủng tướng, dữ bỉ bản giác bất tương xả ly. Vân hà vi nhị? Nhất giả Trí tịnh tướng, nhị giả Bất tư nghì nghiệp tướng.

Dịch:

Lại nữa, bản giác tùy nhiễm phân biệt sanh ra hai thứ tướng, cùng với bản giác kia không xa lìa nhau. Thế nào là hai? Một là Tướng trí tịnh, hai là Tướng nghiệp bất tư nghì.

Giảng:

Phần trên nói do công năng của thủy giác mà bản giác hiển lộ, đoạn này nói khi bản giác hiển lộ, tùy theo nhiễm nên có phân biệt sanh ra hai tướng. Nhiễm là

huân tập. Huân tập cái gì nó trở thành cái đó. Vì vậy ở đây chia làm hai thứ, huân tập về trí tịnh và huân tập về nghiệp bất tư nghì.

b1. Tướng trí tịnh

Âm:

Trí tịnh tướng giả, vị y pháp lực huân tập, như thật tu hành, mãn túc phương tiện cố, phá hòa hợp thức tướng, diệt tương tục tâm tướng, hiển hiện pháp thân, trí thuần tịnh cố.

Thử nghĩa vân hà? Dĩ nhất thiết tâm thức chi tướng giai thị vô minh, vô minh chi tướng bất ly giác tánh, phi khả hoại phi bất khả hoại.

Dịch:

Tướng trí tịnh đó, nghĩa là y nơi pháp lực huân tập, như thật tu hành, đầy đủ phương tiện nên phá được tướng thức hòa hợp, diệt được tướng tâm tương tục, hiển hiện được pháp thân, gọi là trí thuần tịnh.

Nghĩa này thế nào? Do tất cả tướng tâm thức đều là vô minh, tướng vô minh không lìa tánh giác, không thể hoại cũng không phải chẳng hoại.

Giảng:

Huân tập về trí tịnh là chúng ta y nơi pháp Phật dạy mà huân tập tu hành. Do *như thật tu hành đầy đủ phương tiện, phá được tướng thức hòa hợp* và *diệt được*

tướng tâm tương tục. Dùng sức tu tập xứng hợp chân thật nên gọi là như thật tu hành. Đến đây phá được vô minh căn bản hòa hợp trong nội thức, diệt sức tương tục vi tế của tâm. Lúc đó pháp thân hiển hiện, gọi là *trí thuần tịnh.*

Phật dạy vọng tưởng là vô minh, theo lời dạy đó, chúng ta không chấp nhận vọng tưởng, bỏ không theo, từ từ nó lặng, đến khi lặng hoàn toàn gọi là phương tiện đầy đủ. Theo kinh Lăng-nghiêm, đó là lúc sáu thức về một tinh minh, gọi là sáu căn hỗ dụng. Đến đây tâm tương tục, tức là ý thức vọng tưởng tương tục của chúng ta cũng theo đó mà sạch hết. Khi ấy *hiển hiện pháp thân, gọi là trí thuần tịnh.*

Như thế pháp thân tức là trí. Theo kinh Lăng-già thức và trí hai nghĩa khác nhau. Chúng ta thường lầm trí là thức. Như người thông minh gọi là người trí, nhà Phật gọi trí ấy là vọng thức phân biệt lanh lẹ không phải trí. Trí bất sanh bất diệt, thức sanh diệt, còn dùng sanh diệt đều là thức. Khi ngồi thiền, lặng mà tỉnh sáng, lúc không có thức phân biệt, tức là trí bất sanh diệt, trí giải thoát vô lậu, còn tâm vọng thức phân biệt là vô minh sanh tử.

Nghĩa này thế nào? Do tất cả tướng tâm thức đều là vô minh, tướng vô minh không lìa tánh giác, không thể hoại cũng không phải chẳng hoại. Nói về tướng trí tịnh, Tổ e rằng chúng ta chỉ một bề chấp nhận tánh giác không biết được thể thật của vô minh nên giảng kỹ. Do tất cả tướng tâm thức đều là vô minh, tướng vô minh

không lìa tánh giác. Tướng của tâm là sanh diệt, thể của tâm là bất sanh diệt, tướng không lìa thể. Như tâm đang yên lặng rồi dấy niệm lên, niệm ấy từ đâu có nếu không phải từ tâm yên lặng dấy lên?

Âm:

Như đại hải thủy nhân phong ba động, thủy tướng phong tướng bất tương xả ly, nhi thủy phi động tánh. Nhược phong chỉ diệt động tướng tắc diệt, thấp tánh bất hoại cố. Như thị chúng sanh tự tánh thanh tịnh tâm, nhân vô minh phong động, tâm dữ vô minh câu vô hình tướng, bất tương xả ly, nhi tâm phi động tánh. Nhược vô minh diệt tương tục tắc diệt, trí tánh bất hoại cố.

Dịch:

Như nước biển nhân gió mà sóng động, tướng nước tướng gió không xa rời nhau, mà nước chẳng phải tánh động. Nếu gió dừng lặng thì tánh động ắt dừng, tánh ướt vẫn không hoại. Tự tánh tâm thanh tịnh của chúng sanh cũng lại như thế, nhân gió vô minh mà động, tâm cùng vô minh đều không hình tướng, không xa rời nhau mà tâm chẳng phải tánh động. Nếu vô minh diệt thì cái tương tục ắt diệt, lúc đó trí tánh không hư hoại.

Giảng:

Ngay trong tánh giác của chúng ta cũng không lìa vô minh. Tất cả tướng thức tâm là vô minh. Nghĩa vô minh rất rộng, nhưng định nghĩa tùy theo chỗ.

- Đứng về các bộ kinh A-hàm (Āgama), vô minh là không thấy biết tứ đế đúng như thật.

- Về kinh điển Đại thừa như kinh Viên Giác..., vô minh là chấp tâm huyễn vọng cho là thật, chấp thân cảnh hư giả cho là thật.

- Với luận này, vô minh là vọng thức.

Phật và Tổ định nghĩa không khác, các ngài chỉ thẳng vô minh tế nhị, căn bản ở ngay trong vọng thức nội tâm chúng ta. Kinh Lăng-nghiêm nói tánh giác hẳn là minh, do vọng thành minh giác; giác không phải sở minh, nhân minh lập sở..., từ đó đi trong luân hồi. Vọng thức dấy lên là vô minh, người nào chấp nhận vọng thức, hằng ngày chạy theo vọng thức là sống với vô minh.

Như nước biển nhân gió mà sóng động, tướng nước tướng gió không xa rời nhau, mà nước chẳng phải tánh động. Nếu gió dừng lặng thì tánh động ắt dừng, tánh ướt vẫn không hoại. Đây dùng thí dụ như sóng với nước. Khi gió thổi thì sóng dấy động, lúc đó chúng ta cảm thấy như mặt nước bị mất, vì nước cuộn từng lượn sóng. Sóng với nước là một hay hai? Sóng dấy lên từ nước, khi lặng xuống cũng trở về với nước không thể nói là hai. Khi sóng dấy lên, hình tướng của sóng không phải là tướng bằng phẳng yên lặng của nước nên không phải một. Khi gió dừng tướng sóng cũng dừng mất nhưng thể nước vẫn còn, gọi là không hoại.

Gió là dụ cho gió nghiệp. Gió nghiệp thổi tâm thức chúng ta dấy động, lúc đó không thấy biển thanh tịnh pháp thân. Khi gió dừng sóng lặng thì biển pháp thân

thanh tịnh tròn đầy, không cần tìm kiếm đâu xa. Vì vậy tâm thức tuy nói vô minh nhưng cũng không lìa tánh giác. Nếu không có tánh giác làm sao có thức biết. Chỉ vì tâm động nên mất tánh thanh tịnh bình đẳng gọi là vô minh.

Có nhiều người ngờ vực tại sao tâm thanh tịnh rồi bất giác, tức là niệm khởi thành vô minh. Sự thật niệm khởi cũng từ tâm thanh tịnh. Vì nước không giữ tự tánh, nên gió thổi liền động. Khi gió dừng sóng hết mặt nước lại yên lặng như cũ. Đây chỉ là tạm thí dụ. Chỗ cứu cánh của cái động rất khó thấy. Nếu thấy được niệm khởi đầu dấy động thì chúng ta đã trở về giác cứu cánh.

Vì thế nói rằng tâm không phải động. *Nếu vô minh diệt thì cái tương tục diệt.* Khi thức tương tục diệt, *trí tánh bất hoại.* Bất hoại tức là bất sanh bất diệt. Như hình ảnh mặt biển và những lượn sóng. Một lượn sóng sánh với mặt biển bát ngát thì chừng bao lớn? Tâm vọng tưởng chúng ta dấy lên, nghĩ này nghĩ nọ..., đối với tâm thanh tịnh kia cũng như những lượn sóng dấy lên đối với mặt biển. Khi sóng lặng mất không phải là biển mất, đó là chỗ bất hoại. Muốn thấy tâm thanh tịnh bát ngát, chỉ đừng chấp cho những lượn sóng dấy lên là toàn thể mặt biển. Lúc ấy pháp thân thanh tịnh hiện tiền.

b2. Tướng nghiệp bất tư nghì

Âm:

Bất tư nghì nghiệp tướng giả, dĩ y trí tịnh tướng năng tác nhất thiết thắng diệu cảnh giới, sở vị vô lượng công đức chi tướng thường vô đoạn tuyệt,

tùy chúng sanh căn tự nhiên tương ưng, chủng chủng nhi hiện, đắc lợi ích cố.

Dịch:

Tướng nghiệp bất tư nghì là do y tướng trí tịnh mà hay tạo tất cả cảnh giới thắng diệu. Đó là tướng vô lượng công đức, thường không có đoạn dứt, tùy theo căn cơ chúng sanh, tự nhiên tương ưng mà hiện các thứ, làm cho được lợi ích.

Giảng:

Tướng nghiệp bất tư nghì này không phải là nghiệp của chúng sanh phàm phu, mà là thiện nghiệp của bản giác.

Hằng ngày chúng ta hoạt động trong nghiệp bất tư nghì của vọng tưởng, nên tạo đủ thứ hay dở tốt xấu... Chính ngày mai cũng chưa biết tâm chúng ta sẽ nghĩ gì! Đôi khi đang là người hiền lương, ăn nói nhu hòa lịch sự, chợt nghe vài ba câu trái tai, con người tử tế nhu hòa vừa rồi trở thành người hung dữ, la lối... Có lúc chúng ta làm những chuyện mà bình thường không dám nghĩ tưởng đến, vậy mà nó phát ra không ngờ. Nghiệp đó bất tư nghì, không biết trước được, gặp duyên liền khởi không thể nghĩ lường.

Nghiệp vọng tưởng bất tư nghì, nghiệp nương vào trí thanh tịnh cũng bất tư nghì, đều do duyên khởi. Nghiệp phàm phu khởi lên gây khổ đau, nghiệp trí thanh tịnh thì tùy duyên chúng sanh cần gì liền ứng hiện, nên bất tư nghì trong sự lợi ích chúng sanh.

Hay tạo tất cả những cảnh giới thắng diệu, như bình thường chúng ta không nghĩ đến chuyện hy sinh bố thí, thình lình gặp người cần cái gì, lúc đó có là chúng ta giúp liền. Trí thanh tịnh không cho phép chúng ta ích kỷ, xấu xa... nên gặp những gì đáng giúp liền ứng hiện giúp, thỏa theo nguyện vọng làm lợi ích cho người. *Đó là tướng vô lượng công đức thường không đoạn tuyệt.* Các vị Bồ-tát trí tướng thuần túy thanh tịnh nên đầy đủ diệu dụng, tùy theo căn cơ chúng sanh mà hiện ra muôn ngàn sự lợi ích. Các ngài luôn luôn làm lợi ích chúng sanh không đoạn dứt. *Tùy theo căn cơ chúng sanh, tự nhiên tương ưng mà hiện các thứ,* Bồ-tát Quan Thế Âm có ba mươi hai ứng thân. Khi gặp người cần hiện thân trưởng giả, cư sĩ, Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni... để được độ, ngài liền hiện thân tùy theo sở nguyện chúng sanh.

Chúng ta tu trở về trí thuần giác, trí ấy không suy nghĩ hơn thiệt, phải quấy, tốt xấu..., chỉ lặng lẽ như như. Lặng lẽ như như thì chúng ta hiểu lầm là không khôn ngoan, không lanh lẹ... Thật ra khi trở về thuần tịnh là khởi diệu dụng ứng hóa vô cùng. Nếu không hiểu, nghe nói trở về trí thanh tịnh càng ngày càng lặng, không nghĩ không tính, cho như vậy là tiêu cực. Ngồi trên non trên núi im lìm một mình, tu như vậy có lợi ích cho ai? Chúng ta quen theo quan niệm phàm phu, muốn làm lợi ích cho người phải suy nghĩ tính kế làm mới được. Phật, Bồ-tát không như vậy. Tâm các ngài thanh tịnh như như, nếu thấy chúng sanh cần gì, có duyên giúp được liền ứng theo căn cơ, theo sở thích của họ để giúp, không cần suy nghĩ trước. Đó là ứng dụng bất tư nghì,

cũng là thần thông diệu dụng. Như vậy để thấy, khi tiêu cực đáo để, rồi sẽ được cái tích cực đáo để.

Khi làm việc với tâm vô phân biệt, gặp việc thì ứng hiện làm, làm xong liền bỏ không dính mắc, không cần người xưng tụng hay đáp trả. Tu được như vậy là khởi đại nguyện Bồ-tát, có nghiệp dụng bất tư nghì làm lợi ích tất cả chúng sanh không chán không sợ.

Âm:

Phục thứ, giác thể tướng giả, hữu tứ chủng đại nghĩa, dữ hư không đẳng, du như tịnh kính. Vân hà vi tứ?

Nhất giả Như thật không kính. Viễn ly nhất thiết tâm cảnh giới tướng, vô pháp khả hiện, phi giác chiếu nghĩa cố.

Nhị giả Nhân huân tập kính. Vị Như thật bất không, nhất thiết thế gian cảnh giới tất ư trung hiện, bất xuất bất nhập, bất thất bất hoại, thường trụ nhất tâm, dĩ nhất thiết pháp tức chân thật tánh cố. Hựu nhất thiết nhiễm pháp sở bất năng nhiễm, trí thể bất động, cụ túc vô lậu huân chúng sanh cố.

Tam giả Pháp xuất ly kính. Vị bất không pháp, xuất phiền não ngại trí ngại, ly hòa hợp tướng, thuần tịnh minh cố.

Tứ giả Duyên huân tập kính. Vị y pháp xuất ly cố, biến chiếu chúng sanh chi tâm, linh tu thiện căn, tùy niệm thị hiện cố.

Dịch:

Lại nữa, tướng thể giác có bốn nghĩa lớn, cùng với hư không đồng, ví như gương trong sáng. Thế nào là bốn?

Một là gương Như thật không. Xa lìa tất cả tướng tâm và cảnh giới, không pháp nào có thể hiện, vì không phải là nghĩa giác chiếu.

Hai là gương Nhân huân tập. Nghĩa là Như thật bất không, tất cả cảnh giới thế gian đều hiện trong ấy, không ra không vào, không mất không hoại, thường trụ nhất tâm, do tất cả pháp tức là tánh chân thật. Lại tất cả pháp nhiễm không thể nào nhiễm được, trí thể không động, đầy đủ vô lậu huân cho chúng sanh.

Ba là gương Pháp xuất ly. Nghĩa là pháp bất không, ra khỏi chướng ngại của phiền não và chướng ngại của trí, lìa tướng hòa hợp, thuần tịnh sáng suốt.

Bốn là gương Duyên huân tập. Nghĩa là y nơi pháp xuất ly, soi khắp tâm chúng sanh, khiến người tu thiện căn tùy niệm được thị hiện.

Giảng:

1. Gương Như thật không

Thể tâm giác ngộ của chúng ta có bốn nghĩa lớn lượng đồng hư không, nên ví dụ như gương trong sáng thanh tịnh. Trong bốn nghĩa thanh tịnh đó, nghĩa thứ nhất là gương Như thật không, vì thể gương trong sáng không có bụi, không có hình bóng.

Lại nữa, tại sao gọi nó là Như thật không? Vì *xa lìa các tướng tâm và cảnh giới, không pháp nào có thể hiện, vì không phải là nghĩa giác chiếu.* Nếu có giác chiếu tất nhiên có động tức có bóng trong gương. *Như thật không,* để chỉ cho thể của gương trong ngần không có bụi, không có bóng. Đã không có tất cả vọng niệm cũng không có dụng chiếu soi, chỉ là một thể thanh tịnh sáng ngời.

2. Gương Nhân huân tập

Nghĩa thứ hai là *Như thật bất không*, cũng gọi là gương Nhân huân tập. Đối trước mặt gương trong ngần, bên ngoài có những hình bóng đẹp xấu, khéo dở... đều hiện vào trong gương. Đây là trường hợp có đủ diệu dụng, vì nhờ *Như thật bất không* nên mới hiện được tất cả hình bóng. Vì thế nói *tất cả cảnh giới thế gian đều hiện trong ấy.*

Hình bóng hiện trong gương, ngoài có cảnh thì trong gương có bóng, không có tướng ra, vào, mất, hoại... gương vẫn thường trụ. Nên nói rằng *thường trụ nhất tâm, do tất cả pháp là tánh chân thật.*

Trong gương hiện đủ những hình bóng bên ngoài, cũng là ý nghĩa huân tập. Khi huân tập có đủ pháp tịnh pháp nhiễm, vì thể gương thanh tịnh, tất cả pháp hiện trong gương chỉ là bóng nên không pháp nào làm gương bị nhiễm. Vì thế nói *tất cả pháp nhiễm không thể nào làm nhiễm nó được.* Ví dụ ở ngoài có mực tàu, bóng mực tàu hiện vô gương mà không dính gương.

Trí thể bất động, đầy đủ những công đức vô lậu mà huân cho chúng sanh. Vậy khi nói "gương Như thật không" là đứng về mặt thể trong ngần của gương. Nói "gương Nhân huân tập" là đứng về phần dụng hiện bóng tất cả sự vật bên ngoài của gương.

Tâm tánh của chúng ta, vốn là Như thật không, chẳng có một vật. Như Lục Tổ nói:

Bản lai vô nhất vật,
Hà xứ nhạ trần ai?

Dịch:

Xưa nay không một vật,
Chỗ nào dính bụi bặm?

Đó là chỉ thẳng. Thấy rõ gương ấy, khi vọng tưởng hiện chỉ cần không theo, mặt gương vẫn trong như tự thuở nào. Khi gương trong hiện, chúng ta muốn khởi diệu dụng lợi ích chúng sanh bao nhiêu cũng được, không bị chướng ngại.

Những người tu hạnh Bồ-tát khi mới phát tâm, chư Phật đều khuyến khích phát nguyện mạnh mẽ độ chúng sanh. Mỗi đêm chúng ta thường nguyện "Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ". Do nhớ bản nguyện mà phát tâm làm lợi ích chúng sanh, được công đức viên mãn. Nếu không phát nguyện, chỉ lo tự độ và an trụ trong cảnh giới tịnh, công đức không viên mãn. Vì vậy, chúng ta đừng sợ tiêu cực, hằng ngày có nguyện rồi, nên cứ tu cho tâm thật đầy đủ thanh tịnh. Khi đó khởi dụng

huân bất tư nghì lợi ích chúng sanh, không gặp chướng ngại. Đó là ý nghĩa câu sau chót, *đầy đủ vô lậu huân cho chúng sanh.*

3. Gương Pháp xuất ly

Nghĩa thứ ba là pháp bất không cũng gọi là *gương Pháp xuất ly*. Xuất ly là ra khỏi hai chướng: phiền não chướng và sở tri chướng. Khi chúng ta trở về thể thanh tịnh, lúc đó chỉ là mặt gương sáng không bị vọng tưởng điên đảo che mờ, phiền não và sở tri làm ngại.

Chúng ta luân hồi sanh tử là vì trong tạng thức có vô minh chen lẫn gọi là tướng hòa hợp. Biết mình có tâm thanh tịnh trong trẻo không giới hạn nhưng lại bị vướng mắc, đóng khung trong thân năm ấm, rồi do sức vô minh vọng động nên tâm không an ổn. Khi tạng thức thoát ra tướng hòa hợp này, liền thấy thanh tịnh trùm khắp cả hư không, nên nói rằng *lìa tướng hòa hợp, thuần tịnh sáng suốt.*

Phiền não chướng là chỉ cho tất cả chướng do tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến... *Sở tri chướng* là chướng về sở tri tức kiến thức của mình. Kiến thức là một pháp ái. Thí dụ chúng ta sở đắc một bộ kinh nào đó, thông thuộc rành rẽ, định về sau đi đâu sẽ đem ra giảng nói. Bây giờ nghe nói lối tu này là phải buông hết ý niệm, vậy có nỡ buông sở đắc của chúng ta không? Không nỡ buông được tức là pháp ái. Do chúng ta chấp vào cái biết đã được, đó là sở tri chướng.

Phiền não chướng thấy khó mà dễ trừ, sở tri chướng khó trừ vì nó thầm thầm, không phát lộ rõ ràng.

Đa số người tu đầu tiên bị khổ về phiền não chướng, sau đó mắc kẹt sở tri chướng. Hai chướng này có gốc từ căn bản vô minh. Vượt qua hai chướng này là phá được tướng hòa hợp của vô minh, nên gọi là giải thoát sanh tử. Gỡ tung hai chướng, phá thức hòa hợp, lúc này trí sáng bản hữu hiển hiện. Vì là tánh giác sẵn có nên gọi là *pháp bất không,* chỉ có thuần trí thanh tịnh.

4. Gương Duyên huân tập

Nghĩa thứ tư là gương Duyên huân tập. Nghĩa là sau khi thuần tịnh rồi, do sức thuần tịnh của mình nên chúng ta hay làm duyên huân tập lại cho kẻ khác, nên nói *y nơi pháp xuất ly soi khắp tâm chúng sanh,* thấy những chúng sanh có thiện căn thế nào, tùy đó mà ứng hiện để làm duyên cho họ huân tập pháp vô lậu. Đây là thuần lợi tha.

Tóm lại, trong bốn gương này, gương thứ nhất là Như thật không, trở về tự thể không nhiễm. Gương thứ hai là Nhân huân tập, có đầy đủ tất cả những công đức thắng diệu. Gương thứ ba là Pháp xuất ly, ra khỏi những chướng ngại để cho trí thuần tịnh. Gương thứ tư là Duyên huân tập, huân tập lợi ích cho tất cả chúng sanh. Bốn gương vừa nêu, là do khi trở về bản giác thanh tịnh có những diệu dụng như vậy.

2. Nghĩa bất giác

Âm:

Sở ngôn bất giác nghĩa giả, vị bất như thật tri chân như pháp nhất cố, bất giác tâm khởi nhi hữu kỳ niệm.

Dịch:

Nói nghĩa bất giác là vì không biết đúng như thật pháp chân như chỉ một, bất giác tâm khởi nên có niệm kia.

Giảng:

Bất giác nghĩa là *không biết đúng như thật pháp chân như chỉ một*. Nghĩa chính của bất giác là không sáng, không giác, cũng có nghĩa là đột nhiên dấy lên.

Vì không biết được chân như đúng như thật, nên không sống với chân như, *bất giác tâm khởi nên có niệm kia*. Niệm kia là niệm vô minh, đây là khởi điểm của mê lầm. Kinh Lăng-nghiêm nói, do giác minh mà minh lại tánh giác. Minh tánh giác là *bất giác khởi tâm*, giác minh trong kinh Lăng-nghiêm, ở đây gọi là *chân như pháp nhất*. Chúng ta không biết được pháp chân như chỉ có một, không có pháp nào ngoài tâm, bất giác khởi tâm mà có niệm đây kia.

Âm:

Niệm vô tự tướng bất ly bản giác. Du như mê nhân y phương cố mê, nhược ly ư phương tắc vô hữu mê. Chúng sanh diệc nhĩ, y giác cố mê, nhược ly giác tánh tắc vô bất giác.

Dĩ hữu bất giác vọng tưởng tâm cố, năng tri danh nghĩa, vi thuyết chân giác. Nhược ly bất giác chi tâm tắc vô chân giác tự tướng khả thuyết.

Dịch:

Niệm không có tự tướng, chẳng lìa bản giác. Ví như người mê, y nơi phương hướng nên mê, nếu lìa phương hướng thì không có mê. Chúng sanh cũng vậy, y nơi giác nên mê, nếu lìa tánh giác thì không có bất giác.

Vì có tâm vọng tưởng bất giác mới có vọng tưởng hay biết danh nghĩa, nói là chân giác. Nếu lìa tâm bất giác thì không có tự tướng chân giác có thể nói.

Giảng:

Niệm không có tự tướng, chẳng lìa bản giác. Tổ dùng thí dụ người mê lầm trên phương hướng, căn cứ vào có phương hướng nên có mê lầm phương hướng. Chúng sanh cũng vậy, khi tâm dấy động sanh vô minh, vô minh không lìa bản giác. Ý nói rằng vì có giác, căn cứ vào tánh giác nên nói có bất giác, giác là thể của vô minh, của niệm khởi. Niệm đầu dấy lên, soi lại tánh giác của mình niệm đó là vọng, không có tự tướng, cũng không rời bản giác. Niệm không có tự tướng nghĩa là vốn không có thật thể, vì thế chúng ta mới phát tâm tu được, nếu có thật thể thì cái mê lầm muôn kiếp làm sao sửa đổi. Như mê lầm về phương hướng, trong phút chốc tất cả phương hướng đều mê, một khi tỉnh biết thì thấy phương hướng rõ ràng không lầm. Tánh giác trong mê không bị mất, chỉ bị che mờ, khi hết mê thì giác hiện. Đó là ý bất giác không rời bản giác.

Vì có bất giác mới có tâm vọng tưởng hay biết danh nghĩa, nói là chân giác. Nếu lìa tâm bất giác thì không có tự tướng chân giác có thể nói.

Bất giác chính là tâm vọng tưởng của chúng sanh, cũng là tâm thức phân biệt. Tuy một bề bất giác nhưng khi được chỉ dạy về tâm chân như, Phật tánh... liền hiểu được danh nghĩa mà phát tâm. Cái hiểu biết danh nghĩa này chính là tánh giác sẵn có, do đó khởi phân biệt chân vọng, khởi tâm lìa vọng. Khi chúng ta hoàn toàn lìa vọng tưởng, lìa mê lầm tạm gọi là giác ngộ, cũng chỉ là một lối nói gượng. Sự thật nếu lìa vọng tưởng mê lầm, cũng không còn tướng giác để nói. Không phải không có mà không nói được, bởi vì nói là nằm trong sanh diệt. Dấy niệm nói về tánh giác, tánh giác ấy cũng là lời nói sanh diệt. Nên đây nói đến chỗ lìa tâm bất giác, lặng lẽ nhất như thì không còn danh tự, không còn nói là chân giác nữa.

a. Tam tế

Âm:

Phục thứ, y bất giác cố sanh tam chủng tướng, dữ bỉ bất giác tương ưng bất ly. Vân hà vi tam?

Nhất giả Vô minh nghiệp tướng. Dĩ y bất giác cố tâm động, thuyết danh vi nghiệp; giác tắc bất động. Động tắc hữu khổ, quả bất ly nhân cố.

Nhị giả Năng kiến tướng. Dĩ y động cố năng kiến, bất động tắc vô kiến.

Tam giả Cảnh giới tướng. Dĩ y năng kiến cố cảnh giới vọng hiện, ly kiến tắc vô cảnh giới.

Dịch:

Lại nữa, y bất giác nên sanh ra ba thứ tướng, cùng với bất giác kia tương ưng chẳng lìa nhau. Thế nào là ba?

Một là Vô minh nghiệp tướng. Do y bất giác nên tâm động nói là nghiệp, nếu giác tức chẳng động. Động tức có khổ, vì quả chẳng lìa nhân.

Hai là Năng kiến tướng. Do y nơi động nên có cái hay thấy, nếu chẳng động thì không có cái thấy.

Ba là Cảnh giới tướng. Do y nơi cái hay thấy mà cảnh giới vọng hiện, lìa cái thấy thì không có cảnh giới.

Giảng:

Điểm đặc biệt của bộ luận này là chia chẻ sự mê lầm của chúng sanh thành hai phần: tam tế và lục thô. Từng chi tiết và tướng trạng của vô minh vi tế dẫn đến nghiệp thọ khổ được dẫn giải rõ, theo đó chúng ta nhận được đường đi của tâm từ bất giác khởi lên.

Bất giác có ba thứ tướng, luôn luôn tương ưng với bất giác không lìa nhau. Đoạn trước nói về bản giác có hai tướng trí tịnh và tướng nghiệp bất tư nghì luôn tương ưng bản giác, đoạn này nói ba tướng, mỗi tướng đều phù hợp với bất giác.

a1. Vô minh nghiệp tướng

Tướng thứ nhất là *vô minh nghiệp tướng y nơi bất giác*. Nghĩa là một niệm tối sơ dấy lên soi lại tánh giác

tức liền thành tâm động, tâm này gọi là nghiệp tướng. Như vậy vô minh tâm động là nghiệp tướng đầu tiên, từ đó kéo theo những động niệm khác để tạo thành dòng sanh tử lưu chuyển. Sống là động, trong thì tâm động, ngoài là hành động tạo tác, chúng ta luôn luôn làm theo cái động, tức là theo nghiệp. Muốn tâm dừng không động thật là vấn đề nan giải. Ở đây chú trọng cái động căn bản của tâm; động của thân là cái động bên ngoài. *Do tâm động gọi là nghiệp,* tâm hết động thì nghiệp theo đó hết, then chốt của nghiệp nằm ở tâm chứ không phải ở thân.

Chúng ta nói lời lành lời dữ cũng do tâm nghĩ. Như người mất trí nói lảm nhảm hoài, chúng ta không giận, họ không tạo nghiệp vì không suy nghĩ. Còn chúng ta có trí, tâm có suy nghĩ, có chiều hướng đàng hoàng, nếu nói lành thì người mến, nói dữ thì người ghét. Như vậy tâm động nên tạo khẩu nghiệp lành hay dữ, động cơ chính của nghiệp là ý là tâm.

Tất cả động đều là khổ. Tại sao? *Vì quả chẳng lìa nhân.* Động là khổ vì là sanh diệt, vì sanh diệt nên trái với thanh tịnh thường hằng. Chúng ta mong mỏi được trở về tánh giác thường hằng, phải dừng ngay then chốt đầu tiên là tâm động. Niệm vô minh bất giác tạo ra dòng nghiệp sanh tử luân hồi. Khi còn luân hồi không có cái vui chân thật, chỉ có cái vui đối đãi với khổ. Tất cả vui thế gian đều không thoát được sanh già bệnh chết, đó là quả khổ. Có nhân sanh diệt nên chịu quả khổ luân hồi. Biết được đầu mối ban đầu là biết được chỗ chính yếu tu hành. Thấy được gốc ra đi, chúng ta nhắm thẳng đó mà trở về.

a2. Năng kiến tướng

Do tâm động nên có cái hay thấy. Chữ *Năng kiến* để chỉ cho phần chủ động thấy biết. Đây là chuyển biến từ tâm vô minh, mất thể chân thật sanh ra năng kiến. Có cái hay thấy tức có cảnh bị thấy, chia ra năng sở phân biệt, đường ra đi càng lúc càng xa, cái động càng nhiều. Như vậy thật rõ ràng *do y nơi động nên có cái hay thấy, nếu chẳng động thì không có cái thấy.*

a3. Cảnh giới tướng

Do động nên dấy lên cái hay thấy, đã có cái hay thấy liền có cảnh giới bị thấy. Tướng thứ ba này chỉ rõ chỗ bắt đầu có cảnh giới vọng hiện. Thí dụ chúng ta đang ngồi thiền, tâm chưa dấy niệm khởi nghĩ. Chợt nhớ đến Sài Gòn, đó là tâm vừa động, liền có cái nghĩ về Sài Gòn. Nghĩ về Sài Gòn là cái hay thấy thì cảnh Sài Gòn liền hiện ra. Nếu chúng ta dừng cái hay thấy lại, không nghĩ về Sài Gòn thì cảnh Sài Gòn liền mất. Đó là lấy tâm niệm hiện tại để biết lui về quá khứ. Từ vô thủy đến giờ cũng giống như vậy, nghĩa là do tâm động, động nên có cái hay thấy, hay thấy liền thấy cảnh giới, do đó mà có cảnh giới chúng sanh.

Ở đây Tổ nói không khác kinh Lăng-nghiêm, từ cái giác minh rồi khởi minh lại cái giác. Đó là giai đoạn thứ nhất *Vô minh nghiệp tướng,* niệm dấy khởi ban đầu. Khi có Vô minh nghiệp tướng, liền đến tướng thứ hai là *Năng kiến tướng.* Có dấy niệm liền có cái hay thấy, tiếp theo liền có cảnh giới bị thấy, nên tướng thứ ba là *Cảnh giới tướng.* Kinh Lăng-nghiêm nói do dấy động

soi lại tánh giác nên mới có năng kiến, có vọng kiến. Bởi có vọng kiến nên có hư không, có thế giới... Chiều đi của nó là như vậy, gốc từ bất giác tâm động mà ra.

b. Lục thô

Âm:

Dĩ hữu cảnh giới duyên cố, phục sanh lục chủng tướng. Vân hà vi lục?

Nhất giả Trí tướng. Y ư cảnh giới, tâm khởi phân biệt ái dữ bất ái cố.

Nhị giả Tương tục tướng. Y ư trí cố sanh kỳ khổ lạc, giác tâm khởi niệm tương ưng bất đoạn cố.

Tam giả Chấp thủ tướng. Y ư tương tục duyên niệm cảnh giới, trụ trì khổ lạc, tâm khởi trước cố.

Tứ giả Kế danh tự tướng. Y ư vọng chấp, phân biệt giả danh ngôn tướng cố.

Ngũ giả Khởi nghiệp tướng. Y ư danh tự, tầm danh thủ trước, tạo chủng chủng nghiệp cố.

Lục giả Nghiệp hệ khổ tướng. Dĩ y nghiệp thọ quả bất tự tại cố.

Đương tri vô minh năng sanh nhất thiết nhiễm pháp, dĩ nhất thiết nhiễm pháp giai thị bất giác tướng cố.

Dịch:

Vì do có cảnh giới làm duyên nên lại sanh ra sáu thứ tướng. Thế nào là sáu?

Một là Trí tướng. Vì y nơi cảnh giới, tâm khởi phân biệt ưa thích cùng chẳng ưa thích.

Hai là Tương tục tướng. Vì y nơi trí mà sanh ra có khổ vui, vì giác tâm (tâm vọng giác) khởi niệm tương ưng không gián đoạn.

Ba là Chấp thủ tướng. Vì y nơi tương tục duyên niệm cảnh giới, duy trì khổ vui, tâm khởi ra đắm trước.

Bốn là Kế danh tự tướng. Vì y nơi vọng chấp rồi phân biệt tướng danh ngôn giả dối.

Năm là Khởi nghiệp tướng. Vì y theo danh tự kia rồi tìm theo danh tự mà chấp trước tạo các thứ nghiệp.

Sáu là Nghiệp hệ khổ tướng. Vì do y nơi nghiệp mà thọ quả báo không được tự tại.

Nên biết vô minh hay sanh ra tất cả pháp nhiễm, do tất cả pháp nhiễm đều là tướng bất giác vậy.

Giảng:

Khi có cảnh giới đối đãi với năng kiến, lúc đó liền có sáu tướng tiếp nối.

b1. Trí tướng

Tướng thứ nhất của lục thô là *Trí tướng,* trí này thuộc về vọng thức phân biệt, không phải tướng trí tịnh của bản giác. Vì có vọng thức, y nơi cảnh giới rồi khởi tâm

phân biệt nên mới sanh ra yêu ghét. Như khi mắt chúng ta thấy sắc thấy cảnh, có cảnh có mắt, hai cái đối đãi nhau nên khởi tâm phân biệt hay dở tốt xấu... từ đó sanh ra yêu ghét... Gọi là tướng thô vì có hình tướng hiển hiện.

b2. Tương tục tướng

Tướng thứ hai là *tướng tương tục*. Y cứ vào thức phân biệt cảnh nghịch thuận sanh ra yêu ghét khổ vui. Niệm yêu ghét tiếp nối không dừng, theo niệm tạo nghiệp dẫn đi trong sanh tử. Có mặt trong sanh tử, đối cảnh lại khởi yêu ghét, vòng luân hồi sanh diệt tiếp diễn luôn nên gọi là tương tục.

b3. Chấp thủ tướng

Tướng thứ ba là *tướng chấp thủ*. Y theo tâm tương tục ở trước, đối với cảnh khổ vui không biết nó là hư dối, chấp chặt vào cảnh khăng khăng không rời. Nghĩa là vừa có khổ vui tương tục liền chấp chặt cảnh đó, đắm trước vào cảnh không bỏ được, nên gọi là Chấp thủ tướng.

b4. Kế danh tự tướng

Tướng thứ tư là *tướng chấp trước danh tự*. Y nơi tâm niệm chấp thủ cảnh hư vọng, từ đó đặt ra danh tự. Thí dụ người nào làm chúng ta khổ thì đặt tên là kẻ thù, người nào giúp ta được việc thì đặt tên là người ơn. Bám vào danh tự nên từ đó về sau đắm chìm thêm trong loạn tưởng.

b5. Khởi nghiệp tướng

Tướng thứ năm là *tướng khởi nghiệp*. Y nơi chấp danh tự tạo tác hành động, hành động có sức mạnh thúc đẩy chúng ta tạo nghiệp không dừng. *Y theo danh tự kia rồi tìm theo danh tự mà chấp trước tạo các thứ nghiệp.* Như chấp vào danh tự kẻ thù hay người ơn, với kẻ thù thì tìm mưu này kế nọ để trả thù, đó là tạo nghiệp. Với người ơn thì tìm cách này cách khác để đền đáp, cũng là tạo nghiệp. Trên phương diện khổ vui của thế gian cũng vậy. Chúng ta chấp cái này là khổ, phải tìm cách tránh, nhân kia là vui phải tìm cách cầu. Khi cầu vui không được tức khổ, cầu được thì tham cầu hoài, cũng đều là lối tạo nghiệp, nên nói là tướng khởi nghiệp.

Đã có tướng khởi nghiệp thì sẽ đi tới tướng thứ sáu là:

b6. Nghiệp hệ khổ tướng

Nghiệp hệ khổ tướng là tướng khổ do nghiệp trói buộc, *do y nơi nghiệp mà thọ quả báo nên không được tự tại.* Chúng ta chấp danh tự rồi tạo nghiệp, tạo nghiệp nào thì bị nghiệp lôi dẫn tới chỗ đó, không thể trốn đâu cho khỏi. Vòng luân hồi cứ kéo đi liên miên không dứt, chính là kết quả hiện giờ chúng ta đang chịu. Kết quả này do chúng ta đi từ tam tế lần lần đến lục thô. Cái thô cuối là tướng khổ vì sự trói buộc của nghiệp, nên đi quanh trong sanh tử.

Tóm kết, người xưa có câu "Vô minh bất giác sanh tam tế, cảnh giới vi duyên sanh lục thô". Đó là nói gọn

để chúng ta thấy rõ đầu mối từ chân ra vọng. Chúng ta tu là đi ngược con đường sanh tử trở về nguồn tâm, lối đi tắt duy nhất là nhắm ngay tướng tế thứ nhất, dừng được động cơ dấy lên, tỉnh giác trên từng niệm thì sáu tướng thô rã rời, ba tế cũng dứt sạch.

Người tu chân chính hiểu đạo rồi không lo sợ, chỉ một việc nhìn ngay đầu mối khởi đầu của tâm. Tâm động là ngại hơn hết vì nó lôi kéo chúng ta trong luân hồi, khi tâm hết động thì tự nhiên thanh tịnh, không còn cái gì lôi chúng ta nổi. Đó là gốc của sự tu. Ai muốn cầu giải thoát cứ theo đó mà thực hành.

c. Tướng giác và bất giác

Âm:

Phục thứ, giác dữ bất giác hữu nhị chủng tướng. Vân hà vi nhị? Nhất giả đồng tướng, nhị giả dị tướng.

Đồng tướng giả, thí như chủng chủng ngõa khí giai đồng vi trần tánh tướng, như thị vô lậu vô minh chủng chủng nghiệp huyễn giai đồng chân như tánh tướng. Thị cố tu-đa-la trung y ư thử chân như nghĩa cố, thuyết nhất thiết chúng sanh bản lai thường trụ nhập ư Niết-bàn, Bồ-đề chi pháp phi khả tu tướng, phi khả tác tướng, tất cánh vô đắc, diệc vô sắc tướng khả kiến; nhi hữu kiến sắc tướng giả, duy thị tùy nhiễm nghiệp huyễn sở tác, phi thị trí sắc bất không chi tánh, dĩ trí tướng vô khả kiến cố.

Dị tướng giả, như chủng chủng ngõa khí các các bất đồng, như thị vô lậu vô minh tùy nhiễm huyễn sai biệt, tánh nhiễm huyễn sai biệt cố.

Dịch:

Lại nữa, giác cùng bất giác đều có hai thứ tướng. Thế nào là hai? Một là tướng đồng, hai là tướng dị.

Tướng đồng là, thí như các món đồ sành đều đồng tướng của tánh vi trần, như thế vô lậu và vô minh, các thứ nghiệp huyễn đều đồng tướng của tánh chân như.

Thế nên trong khế kinh y theo nghĩa chân như này mà nói rằng: Tất cả chúng sanh xưa nay thường trụ, vào nơi Niết-bàn. Pháp Bồ-đề không phải tướng có thể tu, không phải tướng có thể tạo, cứu cánh không được. Lại cũng không có sắc tướng có thể thấy, mà có thấy sắc tướng đó chỉ là tùy theo nghiệp nhiễm huyễn tạo ra, không phải là tánh trí sắc bất không, do trí tướng không thể thấy được vậy.

Tướng khác là, như các món đồ bằng sành mỗi mỗi không đồng, như thế vô lậu và vô minh theo nhiễm huyễn mà có sai biệt, vì tánh nhiễm huyễn sai biệt.

Giảng:

c1. Tướng đồng

Tại sao nói rằng giác cùng bất giác tướng đồng? Vì muốn hiển bày sanh diệt cùng bất sanh diệt đều đồng một thể chân như. Tổ dùng thí dụ các món đồ gốm

hoặc sành sứ... mỗi thứ có hình dáng màu sắc khác nhau, tuy có lớn nhỏ trơn nhám... sai biệt, mà thể đất không khác. Cũng vậy, giác và bất giác tuy không phải một, nhưng bất giác không rời thể giác nên nói là đồng.

Chúng ta dùng thí dụ khác, như nhìn xuống biển thấy lớp lớp sóng, mỗi lượn sóng lớn nhỏ sai biệt, nhưng bao nhiêu sóng đó đồng một thể nước. Vì vậy, khi nói đồng là đứng về thể mà nói.

Đây dẫn lời kinh: *Tất cả chúng sanh xưa nay thường trụ, vào nơi Niết-bàn. Pháp Bồ-đề không phải tướng có thể tu, không phải tướng có thể tạo, cứu cánh không được. Lại cũng không có sắc tướng có thể thấy, mà có thấy sắc tướng đó chỉ là tùy theo nghiệp nhiễm huyễn tạo ra, không phải là tánh trí sắc bất không, do trí tướng không thể thấy được vậy.*

Chúng ta tự hỏi, tại sao mình xưa nay thường trụ, mà luân hồi? Chúng ta đang luân hồi mà nói xưa nay thường trụ, mà nói đã vào Niết-bàn là sao? Những điều kinh nói tưởng chừng khó hiểu. Đứng về tự tánh, tuy chúng ta đang ở trong sanh tử đau khổ, nhưng tự tánh thanh tịnh Niết-bàn không mất. Cũng như tuy sóng đang nổi ầm ầm trên mặt biển, tánh nước thanh tịnh không mất. Phật nói chúng sanh thường trụ trong Niết-bàn là nói về thể tánh, không phải nói theo nghiệp tướng.

Sở dĩ *có thấy sắc tướng chỉ là theo nghiệp nhiễm huyễn* của chúng ta mà thấy, còn tánh của trí sắc nó là không, *do trí tướng không thể thấy được vậy*. Nghĩa là trí tướng là cái không thể thấy. Cũng như chúng ta thấy

sóng ầm ầm, đó là thấy tướng nổi dậy của sóng do gió thổi, thể của nước lặng lẽ không thể thấy. Tự thể thanh tịnh của bản tâm chúng ta không loạn động, không phải là nghiệp, không luân hồi. Vì chúng ta theo nghiệp nên thấy có luân hồi mà không biết mình đang Niết-bàn. Đó là thấy theo huyễn nghiệp, không phải thấy theo trí thể.

Thí dụ hôm nào ngủ say, chúng ta chiêm bao. Khi đó bên cạnh chúng ta có năm ba người ngồi nói chuyện. Khi chiêm bao chúng ta thấy cảnh giới khác với những người đang thức, thấy những cảnh riêng hoặc vui hoặc khổ..., không hiểu gì về cảnh hiện tại của mình. Song những người đang thức nói chuyện đó biết quả quyết chúng ta ở cùng một cảnh của họ.

Nghiệp làm chúng ta luân hồi sanh tử, động cơ chính là cái động. Động không thật nên nói là huyễn, chạy theo tướng huyễn đó nên thấy có sai khác. Cái bất động không tướng nên không thể thấy, đó là trí thanh tịnh pháp thân.

c2. Tướng khác

Tướng khác là, như các món đồ bằng sành mỗi mỗi cái không đồng, như thế vô lậu và vô minh theo nhiễm huyễn mà có sai biệt, vì tánh nhiễm huyễn sai biệt.

Bản giác cùng vô minh tuy đồng thể tánh chân như, nhưng mỗi bên đi theo mỗi hướng, vô minh là vọng huyễn, bản giác là chân thật, vì thế đứng về nghiệp tướng

có khác. Như mỗi món đồ bằng sành, khi làm ra rồi thì hình dáng và công dụng khác nhau, cái nào ra cái nấy sai biệt rõ ràng.

Như thế vô lậu và vô minh theo nhiễm huyễn mà có sai biệt. Vô lậu là thanh tịnh, vô minh là tối tăm ô nhiễm. Chân và vọng đều tùy theo sự huân tập của chúng ta, nên nói theo nhiễm huyễn. Huân tập theo nghiệp thế gian thì động không dừng, huân tập công đức xuất thế thì an lạc thường trụ. Có sai biệt như thế đều đứng trên mặt nhiễm huyễn, huân tập cũng là huân tập như huyễn, pháp tánh không huân tập cũng không sai khác.

Biết được như vậy chúng ta sống thong thả tự nhiên, không đòi hỏi mọi người phải giống mình, cũng không trách giận vì sao nghiệp của người này dở, vì sao con tôi không giống tôi... Nghiệp đã khác thì hành động phải khác, sai khác đó là sai khác trong mê, không có gì thật. Nên hỷ xả, châm chế cho nhau. Hiểu được lý đó cuộc sống vui vẻ lạ thường.

Tóm lại, chúng ta chỉ cần dứt dòng động của tâm, hết sạch nghiệp. Trở về thanh tịnh như như, lúc đó mọi tướng đồng dị cũng tiêu mất.

d. Nhân duyên sanh diệt

Âm:

Phục thứ, sanh diệt nhân duyên giả, sở vị chúng sanh y tâm, ý, ý thức chuyển cố. Thử nghĩa vân hà? Dĩ y a-lại-da thức thuyết hữu vô minh bất giác

nhi khởi năng kiến, năng hiện, năng thủ cảnh giới, khởi niệm tương tục, cố thuyết vi ý.

Thử ý phục hữu ngũ chủng danh. Vân hà vi ngũ?

Nhất giả danh vi Nghiệp thức, vị vô minh lực bất giác tâm động cố.

Nhị giả danh vi Chuyển thức, y ư động tâm năng kiến tướng cố.

Tam giả danh vi Hiện thức, sở vị năng hiện nhất thiết cảnh giới. Du như minh kính hiện ư sắc tượng, hiện thức diệc nhĩ, tùy kỳ ngũ trần đối chí tức hiện, vô hữu tiền hậu. Dĩ nhất thiết thời nhậm vận nhi khởi, thường tại tiền cố.

Tứ giả danh vi Trí thức, vị phân biệt nhiễm tịnh pháp cố.

Ngũ giả danh vi Tương tục thức, dĩ niệm tương ưng bất đoạn cố, trụ trì quá khứ vô lượng thế đẳng thiện ác chi nghiệp linh bất thất cố, phục năng thành thục hiện tại vị lai khổ lạc đẳng báo, vô sai vi cố, năng linh hiện tại dĩ kinh chi sự hốt nhiên nhi niệm, vị lai chi sự bất giác vọng lự.

Dịch:

Lại nữa, nhân duyên sanh diệt đó, nghĩa là chúng sanh y tâm, ý và ý thức chuyển. Nghĩa này thế nào? Do y thức a-lại-da nói có vô minh bất giác mà khởi năng kiến, năng hiện, năng thủ cảnh giới, khởi niệm tiếp nối nên nói là ý.

Ý này lại có năm tên. Thế nào là năm?

Một là Nghiệp thức, nghĩa là do sức vô minh bất giác nên tâm động.

Hai là Chuyển thức, do y nơi tâm động mà có tướng năng kiến.

Ba là Hiện thức, nghĩa là hay hiện tất cả cảnh giới. Ví như gương sáng hiện các sắc tượng, hiện thức cũng vậy, tùy theo năm trần kia đối đến liền hiện, không có trước sau. Do tất cả thời đều hồn nhiên mà khởi, thường ở trước vậy.

Bốn là Trí thức, nghĩa là vì phân biệt các pháp nhiễm tịnh.

Năm là Tương tục thức, do niệm tương ưng không đoạn, gìn giữ những nghiệp thiện ác của vô lượng đời quá khứ khiến cho không mất, lại hay thành thục những quả báo khổ vui ở đời hiện tại và vị lai bình đẳng không sai trái, hay khiến cho hiện tại những việc đã xảy ra bỗng nhiên mà nhớ, những việc chưa đến thình lình vọng nghĩ ra.

Giảng:

Nhân duyên sanh diệt của chúng sanh là do tâm, ý và ý thức chuyển. *Tâm* ở đây chỉ cho thức tạng gồm chứa sanh diệt và bất sanh diệt. *Ý* là nguyên nhân làm cho sanh diệt tiếp nối. *Ý thức* là động cơ khởi hoặc tạo nghiệp. Có những chuyển biến như thế nên chúng sanh đi trong sanh diệt không dừng.

Do y thức a-lại-da nói có vô minh bất giác mà khởi năng kiến, năng hiện, năng thủ cảnh giới. Đầu nguồn sanh diệt nằm trong thức a-lại-da hay tạng thức. Vì *vô minh bất giác* nằm trong thức này, dấy khởi ba công năng. *Năng kiến* là do có chủ thể rồi mới hiện ra khách thể là *năng hiện,* chủ thể khách thể đầy đủ liền có cái chấp nhận gìn giữ... nên gọi là *năng thủ cảnh giới.*

Kiểm điểm lại, nơi chúng ta vì có năng kiến của tự tâm, mới có cảnh giới năng hiện, do đó mà chấp thủ tiếp nối không dừng. Nên đây nói *khởi niệm tiếp nối nên nói là ý*. Ý đây là chỉ về nghĩa lường xét, thường gọi là tư lương, hiểu biết, không phải là ý thức.

Ý này lại có năm tên. Thế nào là năm?

1. Nghiệp thức

Nghiệp thức cũng thuộc về ý, chỉ cho sức mạnh của vô minh bất giác tâm động ở ban đầu. Nghiệp thức có khả năng làm chúng sanh lưu chuyển trong tam giới.

2. Chuyển thức

Từ nghiệp thức qua chuyển thức do nghiệp tâm động. Chữ *nghiệp* đây không phải là nghiệp thiện ác do chúng ta tạo, mà là nghĩa động của đoạn trước nói *do động nên gọi là nghiệp.* Lúc ban sơ vô minh tâm động gọi là nghiệp thức, do tâm động mà có tướng hay thấy (năng kiến tướng).

3. Hiện thức

Hiện thức là *hay hiện tất cả cảnh giới.* Ví như gương sáng hiện các sắc tượng, hiện thức cũng vậy,

tùy theo năm trần đối trước, tự nhiên trong gương liền hiện không có trước sau. Do tất cả thời hồn nhiên dấy lên, không có chú ý dụng công.

Tóm lại, thứ nhất là Nghiệp thức tức là động cơ thúc đẩy ban đầu, do từ tâm lặng lẽ dấy lên, nên nói Nghiệp thức. Thức động là do vô minh. Thứ hai là Chuyển thức, từ nơi nghiệp sanh ra tướng hay thấy. Thứ ba là Hiện thức, từ tướng hay thấy sanh ra tất cả cảnh giới. Ba loại này phù hợp với tam tế của đoạn trước, cũng như kinh Lăng-nghiêm nói do có cái bất giác ban đầu rồi mới sanh ra năng kiến, vọng kiến; có vọng kiến rồi mới có hư không thế giới...

4. Trí thức

Trí thức này là *vọng thức phân biệt các pháp nhiễm tịnh.*

5. Tương tục thức

Tương tục thức là thức tiếp nối liên tục không đoạn. Vì do niệm tương ưng tiếp nối không đoạn dứt nên nó có công năng gìn giữ những nghiệp thiện ác của vô lượng đời quá khứ khiến cho không mất; cũng có công năng thành thục những quả báo khổ vui hiện tại và vị lai, các quả báo này đến thời thuần thục đều hiện ra bình đẳng không sai chạy, nghĩa là dù khổ hay vui cũng phải lãnh chịu. *Hay khiến cho những việc đã xảy ra bỗng nhiên mà nhớ, những việc chưa đến thình lình nghĩ ra.* Vì có sức tiếp nối không gián đoạn bên trong nên chúng ta có thể nhớ việc quá khứ, nghĩ việc tương lai, tất cả đều thình lình đột khởi.

Tổ Mã Minh chia ra năm thức: Nghiệp thức, Chuyển thức, Hiện thức, Trí thức và Tương tục thức, để đưa đến kết luận: Thế giới chúng sanh hiện có đây, đều do tâm thức biến hiện. Chúng ta nằm trong sức chuyển hiện đó, mà lầm tưởng là thật có. Tưởng mình thật, cảnh thật, do đó chất chứa tạo nghiệp, chịu khổ liên miên không dứt.

Trong năm thức này, cái thứ tư là Trí thức có công năng mạnh mẽ phân biệt hiểu biết các pháp nhiễm tịnh, thô trọng bên ngoài. Thứ năm là Tương tục thức có công năng gìn giữ những chủng tử thiện ác của vô lượng kiếp quá khứ. Nó cũng có công năng làm thành tựu những quả báo khổ vui... bình đẳng không sai trái. Ngày xưa chúng ta tạo những nghiệp tốt, xấu, lành, dữ..., tạo rồi tưởng chừng như mất, nhưng qua đời khác, nếu đời thứ hai chưa trả thì đến đời thứ ba, thứ tư... gặp nhân duyên đến, nó liền hiện trở lại đầy đủ. Chỗ này Tổ nói thật rõ để chúng ta thấy mà không dám khinh thường khi tạo nghiệp.

Thông thường người đời tin rằng ở địa ngục có "đài gương nghiệp cảnh", tức là gương dùng để hiện ra nghiệp báo. Như lúc sống người ăn trộm ăn cướp giấu giếm qua mặt được chánh quyền và dân chúng, đến khi chết xuống địa ngục, bị dẫn ra trước gương đó, nó liền hiện rõ những chuyện trộm cướp ngày trước không chối cãi được. Gương đó là gương gì? Chính là gương *Tương tục thức* của chúng ta. Thức a-lại-da gìn giữ chủng tử rất kỹ, những gì đã qua không mất, gặp duyên liền hiện nên gọi là *bình đẳng không sai trái.*

Vì bình đẳng không có sai trái, nên không đáng sợ ai bên ngoài mà chỉ đáng sợ mình. Nếu chúng ta thật tình thấy rõ ràng mỗi ý niệm, lời nói, hành động đều gieo chủng tử lại trong kho tàng thức thì không ai dám lôi thôi! Có người biết hay không biết cũng vậy, lúc nào cũng dè dặt không dám làm điều xấu dở. Vì một khi huân tập thì không mất. Và cũng tùy theo sự huân tập mà có cái gieo đậm hoặc gieo nhạt. Như chúng ta đọc trong kinh, luận, sử, thấy những bài kệ hoặc bài thơ hay, khi đó muốn lưu lại thì phải đọc, đọc tới đọc lui, ngâm nga để gieo chủng tử vào trong tàng thức. Nếu ngâm nga lâu, nhắc tới nhắc lui mỗi ngày là chủng tử gieo đậm. Còn ngâm nga ít, chủng tử gieo nhạt nên ít bữa liền quên.

Có ai nhớ giữ giùm chúng ta? Cũng là chính mình. Nếu biết được chỗ này thì sự tu của chúng ta tế nhị lắm, không dám coi thường. Chỗ nào cũng phải tề chỉnh nghiêm trang, không phải đợi đến trước bàn Phật mới tề chỉnh nghiêm trang, ở chỗ vắng muốn làm gì thì làm. Ở đâu cũng có tàng thức, làm cái gì cũng có chủng tử chứa vào trong tàng thức cả. Vậy nên gắng mà thận trọng ở tất cả chỗ. Do đó đối với tinh thần tu thiền là tất cả chỗ tất cả thời đều phải chăn trâu. Không có chỗ nào, không khi nào mà không chăn, như thế a-lại-da thức của chúng ta mới thanh tịnh. Còn nếu chúng ta ở chỗ này giữ gìn, đến chỗ kia thả tự do thì không được. Đó là việc đáng sợ, đáng dè dặt.

Âm:

Thị cố tam giới hư ngụy duy tâm sở tác, ly tâm tắc vô lục trần cảnh giới.

Dịch:

Thế nên ba cõi hư dối chỉ do tâm tạo, lìa tâm thì không có cảnh giới của sáu trần.

Giảng:

Ba cõi hư dối chỉ do tâm tạo, lìa tâm thì không có cảnh giới của sáu trần. Nghĩa *duy tâm* của Phật giáo thiết yếu vô cùng, không nên hiểu theo lối thông thường cạn cợt. Nói duy tâm nghĩa là khi tâm chúng ta vui thì cảnh vui, tâm chúng ta buồn thì cảnh buồn. Do vô minh bất giác nên có chuyển thức, có năng kiến, đến hiện thức hiện ra thế giới, theo thứ lớp lần lần cho tới trí thức. Thức này phân biệt nhiễm tịnh nên sanh ra vui buồn. Cho nên duy tâm là nền tảng tạo ra tất cả sự vật, chúng sanh và thế giới.

Nếu nhận ra các pháp hiện tại từ tâm hiện, tức là từ nghiệp thức vô minh chuyển biến, chúng ta mới thấy cõi đời này là ảo mộng. Chữ ảo mộng của nhà Phật không phải do chúng ta phân tích ngoại cảnh không thật rồi cho là ảo mộng, mà nó từ tâm mê hiện ra, đây mới là gốc. Nhận được lý này sẽ không còn nhiễm thế gian nữa, bởi thế gian do tâm mê hiện ra thì có thật đâu mà nhiễm! Bây giờ chỉ còn cách duy nhất là phải gấp trở về cội giác. Tất cả mọi thứ tốt xấu, hơn thua... đều do tâm mê hiện, nên không có nghĩa lý gì hết.

Chư tổ nhận được lý này rồi, các ngài không bận bịu, dính mắc thế gian nữa. Chúng ta khi phân tích sự vật, tạm hiểu mọi thứ không thật, nhưng đến khi không phân tích nữa thì vẫn thấy nó thật như thường. Như cái bàn do nhiều duyên hợp lại mà thành nên không thật. Đến khi không phân tích nữa thấy nó cũng thật như thường. Song nếu thấy rõ người, cảnh, chúng sanh, thế giới đều do tâm mê hiện ra, đó là ảo mộng căn bản, vì thế không còn suy nghĩ, không xét lường về có không nữa, tất cả đều là ảo mộng. Đó mới là thấy tường tận ý nghĩa huyễn hóa của cuộc đời.

Nhiều người lầm hiểu huyễn hóa theo nghĩa vô thường, thấy nay còn mai mất nên nói huyễn hóa, chứ không biết huyễn hóa từ tâm mê hiện. Tinh thần Đại thừa chỉ thẳng huyễn hóa do tâm mê hiện. Như cảnh trong chiêm bao, khi nó mất ta không quyến luyến gì cả. Thế nhưng cũng có người quyến luyến. Nếu là điềm chiêm bao hài lòng thì kể tới kể lui, nhắc đi nhắc lại hoài. Vì vậy chúng sanh mê từ lớp này đến lớp khác. Biết chiêm bao là do tâm mê hiện, thì cảnh chiêm bao, người chiêm bao không thật, đắm nhiễm cái gì?

Tổ Mã Minh đã chia chẻ sự biến hiện ở thế gian do năm thức hay năm ý, để chúng ta thấy rõ tất cả đều do thức, không có gì thật. Ngài kết luận *ba cõi hư dối chỉ do tâm tạo.* Tâm đây là tâm mê, ba cõi hư dối có từ tâm mê. Đó là chỗ thiết yếu cần phải nhận thấy. Trong mười hai nhân duyên, vô minh đi đầu, vô minh là tâm mê, gốc luân hồi từ đây mà có. Chúng ta muốn tìm

tướng vô minh chỉ cần trước mắt thấy từng niệm sanh ra, đó là tướng vô minh. Nếu không theo niệm thì vô minh hết, từ từ các thứ khác theo đó cũng hết. Vô minh hết thì hành hết, hành hết thì thức hết...

Tinh thần Đại thừa nói mê là giả, từ giả hiện ra thì toàn giả. Mê là giả thứ nhất, hiện ra người ra cảnh là giả thứ hai, hoàn toàn huyễn hóa. Thấy biết như vậy là nhận được ý chỉ của Đại thừa.

Âm:

Thử nghĩa vân hà? Dĩ nhất thiết pháp giai tùng tâm khởi vọng niệm nhi sanh, nhất thiết phân biệt tức phân biệt tự tâm, tâm bất kiến tâm vô tướng khả đắc. Đương tri thế gian nhất thiết cảnh giới giai y chúng sanh vô minh vọng tâm nhi đắc trụ trì.

Dịch:

Nghĩa này thế nào? Vì tất cả pháp đều từ tâm khởi, do vọng niệm mà sanh, nên tất cả sự phân biệt tức là phân biệt tự tâm, song tâm không thấy tâm vì không tướng có thể thấy. Vậy là biết tất cả cảnh giới ở thế gian đều y nơi vô minh vọng tâm của chúng sanh mà được gìn giữ.

Giảng:

Hỏi làm sao biết tất cả pháp đều do tâm tạo, không có cảnh giới thật, Tổ dạy *Vì tất cả pháp đều từ tâm khởi, do vọng niệm mà sanh nên tất cả phân biệt là phân biệt tự tâm.* Tại sao đều từ vọng tâm sanh? Núi sông,

đất đai... ở bên ngoài, nói từ vọng tâm sanh thấy khó hiểu. Những thứ do nhân lực tạo tác có phải từ vọng tâm sanh không? Không pháp nào chẳng do vọng nghĩ mà tạo ra. Như người ta có mộng điều phục thiên nhiên, lấy cái gì điều phục? Do vọng tâm điều phục. Nếu thiên nhiên có thật thì vọng tâm không thể nào điều phục được. Thiên nhiên do mê vọng mà có, cho nên cũng lấy mê vọng mà điều phục, dẹp phá. Như cái nhà do chúng ta mê vọng nghĩ tạo nên, người khác ghét ta cũng do mê vọng, đem lửa châm cháy rụi. Như thế do mê vọng làm, mê vọng phá. Gốc đều từ mê vọng mà ra, không có gì thật hết. Bởi không thật nên rất dễ tan hoại.

Nói về con người. Chúng ta thường có quan niệm thân mình sống vững bền lâu dài. Cứ tưởng sanh ra ít nữa cũng sáu mươi tuổi trở lên mới chết. Dù có người coi tướng giỏi, nói mình chết yểu cũng không tin, vì nghĩ là phải sống lâu. Nhưng sự thật không đúng. Bởi gốc của con người là động, do động mà sanh thì cũng từ động mà tử. Bất cứ cái động nào, như trượt chân té, đập đầu xuống đất hay hòn đá rơi trúng cũng có thể chết được. Chỉ cái không do động mà thành thì không có gì làm tan hoại được, đó chính là cái chân thật. Chúng ta muốn không bị tan hoại thì đừng mắc kẹt trong cái động. Thân này luôn luôn động nên chuyện tan hoại là dĩ nhiên. Vì vậy biết tất cả các thứ động đều tạm thời, huyễn hóa không thật, cái không động mới là thật. Như vậy vọng niệm là động cơ bên trong phát sinh ra muôn pháp. Cái động mê lầm từ nguyên thủy trước, rồi cái động hiện tại nối tiếp, liên miên sanh khởi.

Bởi từ tâm động mà sanh ra thế giới, chúng sanh. Bây giờ chúng ta phân biệt thế giới, chúng sanh là phân biệt cái gì? Phân biệt cái từ tâm mình sanh ra. Khởi tâm phân biệt sự vật bên ngoài, đó là phân biệt tâm chúng ta. *Song tâm không thể thấy tâm, vì không tướng có thể thấy. Vậy là biết tất cả cảnh giới thế gian đều y nơi vô minh vọng tâm của chúng sanh mà được gìn giữ.* Nói phân biệt tự tâm, mà tâm không thể thấy tâm làm sao phân biệt? Cho nên tất cả chúng sanh, thế giới hiện giờ đều không thật do vô minh vọng tâm mà có. Nên nói ra khỏi vô minh vọng tâm thì không còn chúng sanh sanh trong tam giới. Nếu có sanh cũng như một chuyến chơi xiếc thôi, không phải chuyện thật.

Âm:

Thị cố nhất thiết pháp, như kính trung tượng vô thể khả đắc, duy tâm hư vọng. Dĩ tâm sanh tắc chủng chủng pháp sanh, tâm diệt tắc chủng chủng pháp diệt cố.

Dịch:

Thế nên tất cả pháp như hình tượng trong gương không có tự thể có thể được, chỉ do tâm hư vọng.

Do tâm sanh thì các thứ pháp sanh, tâm diệt thì các thứ pháp diệt.

Giảng:

Tổ chỉ thẳng cho chúng ta biết thế giới, chúng sanh do tâm mê mà hiện ra và cũng do tâm mê mà gìn giữ. *Thế nên tất cả pháp thế gian đều như những hình tượng*

trong gương. Hình bóng trong gương đều là huyễn hóa, không thể nói có không thể nói không. Mê thì hiện, tỉnh thì không. Hình bóng trong gương lúc nhìn vào thấy mà nắm bắt không được, rõ ràng không có gì thật, *không có tự thể có thể được, chỉ do tâm hư vọng* của chúng ta hiện ra thôi.

Do tâm sanh thì các thứ pháp sanh, tâm diệt thì các thứ pháp diệt. Câu này có người hiểu do nghĩ cái nhà nên có cái nhà, khi không nghĩ cái nhà thì nó diệt theo cái không nghĩ, vì tâm diệt thì các pháp diệt. Ở đây chúng ta đừng cho rằng tâm là một chút vọng tưởng đang hiện hành. Đoạn trước Tổ đã nói tâm có chia ra năm loại: nghiệp thức, chuyển thức, hiện thức, trí thức và tương tục thức. Năm loại này có từ cái động ban đầu, theo thứ tự nó hiện ra đầy đủ. Bây giờ chỉ diệt một niệm nhỏ xíu ấy làm sao diệt hết tất cả năm thức, diệt hết lúc nào? Khi không còn niệm thì các pháp theo đó mà diệt.

Nói do tâm sanh các pháp sanh, tâm diệt các pháp diệt là khi vọng tâm diệt, tâm thanh tịnh không còn các pháp. Tâm diệt chứ không phải các tướng bên ngoài diệt. Nên nhớ các pháp đây là các pháp từ tâm dấy niệm. Nếu tâm chúng ta thật tình lặng lẽ, các pháp ấy không còn hiện khởi. Có người cho rằng tâm diệt là tướng bên ngoài này diệt, đó là lầm. Phải hiểu rõ rằng tâm chúng ta diệt, những pháp trần còn lưu lại trong tâm theo đó mà diệt, chứ không phải các pháp bên ngoài diệt. Như đức Phật tâm đã thanh tịnh, nếu các pháp diệt hết, sao ngài cũng đi khất thực, đắp y, ôm bát...?

Khi pháp trần hết, lúc bỏ thân này chúng ta còn gì để lăn lộn trong trần tục nữa không? Hết rồi. Vì vậy muốn lăn lộn trong trần tục phải lưu lại một vài chủng tử sanh diệt. Như người đi ngoại quốc, khi về muốn trở lại nơi ấy nữa phải giữ giấy thông hành. Nếu trả hết, muốn đi nữa không biết làm sao. Do đó nói Bồ-tát còn lưu lại một chút ít phiền não để trở lại độ sanh là vậy. Đây là chỗ chúng ta cần biết rõ.

Tóm lại, tâm đây là chỉ cho vọng tâm. Vọng tâm dấy niệm các pháp trần theo đó sanh; vọng tâm hết không có dấy niệm, pháp trần theo đó diệt. Nên nói tâm sanh pháp sanh, tâm diệt pháp diệt. Muốn giải thoát không có gì khó, chỉ hết vọng tâm là được. Tuy nhiên muốn sạch hết vọng tâm phải gan dạ lắm mới làm được.

e. Nói về Ý thức

Âm:

Phục thứ, ngôn ý thức giả, tức thử tương tục thức, y chư phàm phu thủ trước chuyển thâm kế ngã ngã sở, chủng chủng vọng chấp, tùy sự phan duyên, phân biệt lục trần danh vi ý thức, diệc danh Phân ly thức, hựu phục thuyết danh Phân biệt sự thức. Thử thức y kiến ái phiền não tăng trưởng nghĩa cố.

Dịch:

Lại nữa, gọi là ý thức đó tức là tương tục thức, y nơi hàng phàm phu chấp trước càng ngày càng sâu, chấp ngã và ngã sở, các thứ vọng chấp theo sự

mà phan duyên, phân biệt sáu trần gọi là ý thức, cũng gọi là Phân ly thức, lại cũng gọi là Phân biệt sự thức. Thức này có nghĩa y nơi kiến ái phiền não mà tăng trưởng.

Giảng:

Ý thức chỉ cho tương tục thức. Tại sao thức này tiếp nối liên miên? Bởi vì *hàng phàm phu chấp trước càng ngày càng sâu,* không chịu buông bỏ. Chấp những gì? *Chấp ngã, ngã sở và những thứ vọng chấp khác,* theo những hình thức bên ngoài nên gọi là *tùy sự phan duyên*, rồi cứ đeo đẳng phân biệt lục trần, vì vậy gọi là ý thức. Như vậy ở đây chỉ rõ vòng sanh tử càng ngày càng sâu gốc tại ý thức.

Thí dụ mắt thấy đóa hoa hồng, nếu thấy chỉ thấy thôi, không phân biệt đẹp xấu thì không khởi yêu ghét. Do ý thức làm chúng ta yêu thích hay chán ghét, bởi thích nên muốn sở hữu, bởi ghét nên muốn từ bỏ. Chính ý thức là động cơ làm cho chúng ta chấp sâu, ghét lắm, thương nhiều... Gốc của luân hồi từ thương và ghét mà có. Do ghét nên đánh mắng gây oan trái nợ nần. Do thương nên tạo ân tạo nghĩa cũng là oan trái luân hồi.

Ý thức cứ duyên theo ngoại trần không thôi, cũng gọi là *Phân ly thức,* tức thức chia lìa. Bởi vì ý thức này do năm căn trước duyên theo các trần. Khi năm căn không thì thức không, do căn duyên với trần mà có thức. Thức từ sáu căn khác nhau gọi là Phân ly thức.

Lại nói nó là *Phân biệt sự thức,* là thức nhận biết cả mọi sự gồm sáu đối cảnh. Vì *thức này y nơi kiến ái,* cái thấy mà mình yêu thích nên *phiền não tăng trưởng* càng ngày càng thêm lớn.

Tổ Mã Minh muốn cho chúng ta biết rõ công dụng đầu tiên mạnh nhất tạo thành nghiệp lực lôi cuốn chúng sanh trong luân hồi là ý thức. Do đó chúng ta nhắm thẳng ý thức mà phá trừ trước. Nếu không phá trừ nó thì khó ra khỏi dòng luân hồi sanh tử.

f. Nói về Tàng thức

Âm:

Y vô minh huân tập sở khởi thức giả, phi phàm phu năng tri, diệc phi Nhị thừa trí tuệ sở giác. Vị y Bồ-tát tùng sơ chánh tín phát tâm quán sát, nhược chứng pháp thân đắc thiểu phần tri, nãi chí Bồ-tát cứu cánh địa bất năng tri tận, duy Phật cùng liễu.

Hà dĩ cố? Thị tâm tùng bản dĩ lai tự tánh thanh tịnh nhi hữu vô minh, vi vô minh sở nhiễm, hữu kỳ nhiễm tâm. Tuy hữu nhiễm tâm nhi thường hằng bất biến, thị cố thử nghĩa duy Phật năng tri. Sở vị tâm tánh thường vô niệm cố danh vi bất biến, dĩ bất đạt nhất pháp giới cố tâm bất tương ưng, hốt nhiên niệm khởi danh vi vô minh.

Dịch:

Y vô minh huân tập mà khởi ra thức, chẳng phải phàm phu có thể biết được, cũng không phải trí tuệ hàng Nhị thừa có thể giác được thức đó.

Nghĩa là y nơi Bồ-tát từ sơ chánh tín phát tâm quán sát, nếu chứng được pháp thân biết được một ít phần, cho đến Bồ-tát ở địa vị cứu cánh cũng không thể biết hết nữa, chỉ có Phật mới biết một cách cùng tột.

Vì cớ sao? Vì tâm ấy từ xưa đến nay tự tánh thanh tịnh mà có vô minh, bị vô minh nhiễm nên có tâm nhiễm, tuy có tâm nhiễm mà thường hằng không biến đổi, thế nên nghĩa này chỉ có Phật mới biết được. Nên nói tâm tánh thường vô niệm gọi là bất biến, do không đạt được một pháp giới (Nhất pháp giới) tâm không tương ưng, bỗng nhiên khởi niệm gọi là vô minh.

Giảng:

Đây là chỉ thức *y vô minh huân tập khởi*. Trước nói về ý thức thì phàm phu ai cũng biết, thức y vô minh huân tập khởi phàm phu không thể biết. Vì sao lại khó biết? Đây là chỉ cho Tàng thức. Tàng thức là thức do vô minh huân tập mà khởi, tức là cái bất giác ban đầu dấy động mà khởi tàng thức này. Nếu biết trọn vẹn tàng thức thì đã trở về bản giác.

Hàng phàm phu chỉ có thể thấy được thức thứ sáu và năm thức trước. Hàng Nhị thừa có thể giải quyết được thức thứ bảy là chấp ngã, nhưng đến thức thứ tám các ngài không thấy, không biết. Chỉ có Bồ-tát từ Sơ chánh tín lên đến Thập địa thì biết từng phần. Thức này dung hợp tất cả chủng tử thiện ác luôn cả giác và bất giác. Người đang sống trong sanh diệt, không thể thấy được thể giác bất sanh bất diệt, chỉ thấy cái bất giác

sanh diệt thôi. Như trong kinh Lăng-nghiêm có đoạn nói: Hành giả diệt được ý thức là qua được tưởng ấm. Thức thứ bảy là hành ấm. Hành ấm u ẩn sanh diệt liên miên, diệt được hành ấm rồi mới qua đến thức ấm. Thức ấm kín đáo sâu nhiệm khó thấy.

Tóm lại, khi tàng thức còn chủng tử sanh diệt lăng xăng, chúng ta không thấy được thể lặng lẽ của nó. Cũng như nhìn xuống biển thấy còn sóng, dù sóng to hay những gợn nhỏ lăn tăn cũng chưa gọi là mặt biển phẳng lặng. Chỉ bao giờ sóng yên hết, chúng ta mới thấy được mặt biển phẳng lặng.

Người tu hành muốn thấy tường tận thể của tàng thức phải không còn một tí niệm lăng xăng sanh diệt nào. Lúc đó thể tàng thức mới hiện ra, gọi là Bạch tịnh thức hay Như Lai tàng thức. Khi còn chứa chủng tử gọi là tàng thức, chủng tử sạch rồi không gọi là tàng thức nữa. Bồ-tát sạch được một phần, thấy nó được một chút, sạch được hai phần thấy thêm chút nữa..., qua đến Thập địa rồi mà thấy cũng chưa viên mãn. Chỉ có Phật mới thấy được trọn vẹn thể của a-lại-da.

Chúng ta nghe thức a-lại-da, có thể tưởng tượng nó như cái kho. Nghĩa chữ "kho" là chứa đựng, một cái kho chứa lúa, chứa bắp... Không bao giờ thấy được sự thật của nó, nên nói là khó thấy khó biết. Đó là để chỉ thẳng thức a-lại-da hay nói cách khác là do vô minh huân tập khởi thức. Thức này là thức khó biết nhất.

Tại sao tàng thức là thức khó biết nhất? *Vì tâm ấy từ xưa đến nay tự tánh thanh tịnh mà có vô minh.*

Nói thanh tịnh mà có vô minh làm sao hiểu được? Tự tánh thanh tịnh mà có vô minh, *bị vô minh nhiễm nên có tâm nhiễm, tuy có nhiễm mà lại thường hằng bất biến*. Trong thể thanh tịnh lại có vô minh dấy lên, vô minh dấy lên rồi nhiễm lại nó, tuy nhiễm nhưng thể của nó vẫn thường hằng thanh tịnh. Vì vậy *nghĩa này chỉ có Phật mới hay biết được.*

Nên nói tâm tánh thường vô niệm, nghĩa là tâm tánh luôn luôn vô niệm. Bởi tánh của tâm là lặng lẽ thường hằng, còn có niệm thì không phải lặng lẽ. Tâm tánh thường vô niệm gọi là bất biến.

Một pháp giới chính là tâm tánh. Do vì chúng ta *không đạt được một pháp giới cho nên tâm không tương ưng,* vì vậy *bỗng nhiên khởi niệm gọi là vô minh.* Như vậy cái làm cho dấy niệm, phát sanh năng kiến sở kiến là vô minh.

Xưa nay chúng ta sẵn có tâm thanh tịnh, mà không nhận ra được nên dấy niệm, bởi dấy niệm nên đi trong sanh tử luân hồi. Khi đi trong luân hồi lại huân vào tâm thanh tịnh những chủng tử ô nhiễm. Tuy huân mà thể tâm thanh tịnh ấy lại thường hằng bất biến. Đó là chỗ thật khó hiểu.

g. Nói về tâm nhiễm

Âm:

Nhiễm tâm giả hữu lục chủng. Vân hà vi lục?

Nhất giả Chấp tương ưng nhiễm, y Nhị thừa giải thoát cập Tín tương ưng địa viễn ly cố.

Nhị giả Bất đoạn tương ưng nhiễm, y Tín tương ưng địa tu học phương tiện tiệm tiệm năng xả, đắc Tịnh tâm địa cứu cánh ly cố.

Tam giả Phân biệt trí tương ưng nhiễm, y Cụ giới địa tiệm ly, nãi chí Vô tướng phương tiện địa cứu cánh ly cố.

Tứ giả Hiện sắc bất tương ưng nhiễm, y Sắc tự tại địa năng ly cố.

Ngũ giả Năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm, y Tâm tự tại địa năng ly cố.

Lục giả Căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm, y Bồ-tát Tận địa đắc nhập Như Lai địa năng ly cố.

Bất liễu nhất pháp giới nghĩa giả, tùng Tín tương ưng địa quán sát học đoạn, nhập Tịnh tâm địa tùy phần đắc ly, nãi chí Như Lai địa năng cứu cánh ly cố.

Dịch:

Tâm nhiễm ấy có sáu thứ. Thế nào là sáu?

Một là Chấp tương ưng nhiễm, y theo hàng Nhị thừa giải thoát và Tín tương ưng địa được xa lìa.

Hai là Bất đoạn tương ưng nhiễm, y nơi Tín tương ưng địa tu học phương tiện lần lần xả bỏ, được Tịnh tâm địa mới cứu cánh xa lìa được.

Ba là Phân biệt trí tương ưng nhiễm, y nơi Cụ giới địa lần lần xa lìa, cho đến Vô tướng phương tiện địa mới cứu cánh xa lìa được vậy.

Bốn là Hiện sắc bất tương ưng nhiễm, y nơi Sắc tự tại địa (Bát địa) mới xa lìa được.

Năm là Năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm, y nơi Tâm tự tại địa (Cửu địa) mới xa lìa được.

Sáu là Căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm, y nơi Bồ-tát Tận địa, vào Như Lai địa mới xa lìa được nó.

Không rõ nghĩa nhất pháp giới thì từ nơi Tín tương ưng địa quán sát tu học mà đoạn trừ, vào Tịnh tâm địa này tùy phần được lìa, cho đến Như Lai địa mới hay cứu cánh lìa.

Giảng:

Bây giờ nói về sáu thứ tâm nhiễm.

1. Chấp tương ưng nhiễm

Chấp tương ưng nhiễm y theo hàng Nhị thừa giải thoát và Tín tương ưng địa được xa lìa. Chấp tương ưng nhiễm tức là chấp do tương ưng theo ngoại cảnh mà dấy lên tâm nhiễm. Tâm nhiễm này đến hàng Nhị thừa giải thoát mới dẹp, còn Bồ-tát thì từ hàng Thập tín trở lên mới xa lìa được.

2. Bất đoạn tương ưng nhiễm

Bất đoạn tương ưng nhiễm y nơi Tín tương ưng địa tu học phương tiện lần lần xả bỏ, được Tịnh tâm địa mới cứu cánh xa lìa được. Bất đoạn tương ưng nhiễm là nhiễm tiếp tục không dứt. Hàng Thập tín tu dần dần cho đến hết Thập tín, Thập trụ, Thập hạnh, Thập hồi hướng,

Tứ gia hạnh tức là qua hàng Tam hiền đến Tịnh tâm địa (Sơ địa) mới thật xa lìa.

3. Phân biệt trí tương ưng nhiễm

Phân biệt trí tương ưng nhiễm y nơi Cụ giới địa lần lần xa lìa, cho đến Vô tướng phương tiện địa mới cứu cánh xa lìa được.

Trước hết giải thích các danh từ khó trong câu này:

- *Cụ giới địa* là Bồ-tát trong hàng Thập địa mà tới Nhị địa là đầy đủ giới luật.

- *Vô tướng phương tiện địa* là Bồ-tát Thất địa.

Chỗ này nói *Phân biệt trí tương ưng nhiễm,* chứ thực nó là thức. Do thức phân biệt tương ưng nhiễm đó, y nơi Cụ giới địa lần lần mới xa lìa, cho đến Vô tướng phương tiện địa mới hết cái nhiễm thứ ba này.

4. Hiện sắc bất tương ưng nhiễm

Hiện sắc bất tương ưng nhiễm đến Bồ-tát Bát địa mới xa lìa được.

5. Năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm

Năng kiến tâm bất tương ưng nhiễm đến Bồ-tát Cửu địa mới xa lìa được.

6. Căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm

Căn bản nghiệp bất tương ưng nhiễm y nơi Bồ-tát Tận địa, vào Như Lai địa mới xa lìa được. Đến Thập địa rồi vào quả vị Diệu giác của Phật mới lìa hết nhiễm.

Không rõ nghĩa nhất pháp giới thì từ nơi Tín tương ưng địa quán sát tu học mà đoạn trừ, vào Tịnh tâm địa này tùy phần được lìa, cho đến Như Lai địa mới hay cứu cánh lìa.

Vì *không rõ nghĩa nhất pháp giới thì từ Tín tương ưng địa quán sát tu học mà đoạn trừ.* Đây là lặp lại ý ở trên nói có một pháp giới mà do chúng ta không đạt được, cho nên vọng tâm dấy khởi gọi là vô minh. Một pháp giới là chỉ cho thể nhất tâm. Muốn được trở về thể nhất tâm thì phải y vào bậc ban đầu của Bồ-tát Thập tín, dần dần quán sát tu học, đoạn trừ từ từ cho đến vào được Thập địa trở lên đến quả vị Phật mới hoàn toàn thấy nó một cách đầy đủ, mới lìa một cách rốt ráo.

Đoạn này nói về cách dứt phiền não và chứng quả thánh. Chúng ta chưa chứng nên nghe khó hiểu, vì mỗi tầng mỗi bậc đều do sự tu chứng mà được xa lìa.

Âm:

Ngôn tương ưng nghĩa giả, vị tâm niệm pháp dị, y nhiễm tịnh sai biệt, nhi tri tướng duyên tướng đồng cố. Bất tương ưng nghĩa giả, vị tức tâm bất giác thường vô biệt dị, bất đồng tri tướng duyên tướng cố.

Dịch:

Nói về nghĩa tương ưng đó, nghĩa là tâm niệm pháp khác, y nơi nhiễm tịnh sai biệt mà tướng biết và tướng duyên đồng. Còn nói nghĩa chẳng tương ưng đó, tức là tâm bất giác thường không có riêng khác, vì chẳng đồng tướng biết và tướng duyên.

Giảng:

Đây nói về hai nghĩa tương ưng và bất tương ưng.

1. Nghĩa tương ưng

Nghĩa tương ưng là nói tâm niệm của chúng ta, *tâm niệm pháp khác, y nơi nhiễm tịnh sai biệt mà tướng biết và tướng duyên đồng.* Khi chúng ta duyên một pháp nào cảnh nào, hoặc thiện ác nhiễm tịnh thì cả tâm vương và tâm sở hợp nhau đồng duyên, cho nên gọi là *tướng biết và tướng duyên đồng.* Tướng biết là chỉ cho tâm vương tướng duyên chỉ cho tâm sở, cả hai phù hợp nhau gọi là tương ưng. Nếu không phù hợp nhau thì không tương ưng. Nhiễm tịnh tức chỉ cho thiện ác tốt xấu sai biệt mà cả tâm vương tâm sở đồng thời duyên theo, gọi đó là tương ưng.

2. Nghĩa không tương ưng

Nghĩa không tương ưng đó, tức tâm bất giác thường không có riêng khác, vì chẳng đồng tướng biết và tướng duyên. Không tương ưng là khi chúng ta chưa sanh ra tâm vương, tâm sở để cùng duyên theo tương ưng với cảnh bên ngoài nên nói *tâm bất giác đó thường không có cảnh khác,* do không có tâm vương (tướng biết) và tâm sở (tướng duyên) nên gọi là bất tương ưng, tức không còn tương ưng với nhau. Như vậy bất tương ưng là cái sâu kín còn nằm trong vô minh, chưa phân biệt tâm vương tâm sở, còn cái phân biệt rồi thì thuộc về tương ưng.

Âm:

Hựu nhiễm tâm nghĩa giả, danh vi phiền não ngại, năng chướng chân như căn bản trí cố.

Vô minh nghĩa giả, danh vi trí ngại, năng chướng thế gian tự nhiên nghiệp trí cố.

Thử nghĩa vân hà? Dĩ y nhiễm tâm năng kiến, năng hiện, vọng thủ cảnh giới, vi bình đẳng tánh cố.

Dĩ nhất thiết pháp thường tĩnh vô hữu khởi tướng, vô minh bất giác vọng dữ pháp vi cố; bất năng đắc tùy thuận thế gian nhất thiết cảnh giới chủng chủng trí cố.

Dịch:

Lại nghĩa tâm nhiễm gọi là phiền não ngại, vì hay chướng chân như căn bản trí.

Nghĩa vô minh gọi là trí ngại, vì nó hay chướng ngại thế gian tự nhiên nghiệp trí. Nghĩa này thế nào? Do y theo tâm nhiễm hay thấy, hay hiện, vọng chấp cảnh giới, trái với tánh bình đẳng.

Do tất cả pháp thường lặng lẽ không có tướng khởi, bởi vô minh bất giác vọng cùng với pháp trái nhau, nên không thể tùy thuận theo mọi sự mà hiểu biết tất cả cảnh giới thế gian.

Giảng:

Lại nghĩa tâm nhiễm gọi là phiền não ngại, vì hay chướng chân như căn bản trí. Đây là nói về nghĩa tâm nhiễm. *Tâm nhiễm gọi là phiền não ngại,* chỗ khác gọi là phiền não chướng. Vì sao gọi là phiền não chướng? *Vì hay chướng chân như căn bản trí.* Phiền não này nhiễm ô ngăn che chân như và làm cho căn bản trí không được sáng tỏ, vì vậy nên gọi là tâm nhiễm hay phiền não chướng.

Chúng ta thường nói tu là đừng cho tâm nhiễm, nghĩa là không để phiền não che đậy căn bản trí hay che đậy chân như. Ở đây tế nhị hơn, nói vọng tưởng là phiền não dấy lên làm che mờ căn bản trí, nếu hết vọng tưởng là hết phiền não. Luận này nói phiền não là tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến...

Nghĩa vô minh gọi là trí ngại, vì nó hay chướng ngại thế gian tự nhiên nghiệp trí. Nghĩa vô minh là chỉ cho sở tri chướng. Ở trên nói nghĩa tâm nhiễm là chỉ cho phiền não chướng, ở đây nói sở tri chướng *vì nó hay chướng ngại thế gian tự nhiên nghiệp trí,* chúng ta thấy nó nặng, sâu dày hơn phiền não chướng. Thường thường sở tri chướng làm cho chúng ta không thấy được pháp tánh bình đẳng, vì đã bị sở tri ngăn che. Ví như chúng ta biết điều gì theo quan niệm của mình và cho nó là cứu cánh viên mãn thì chính cái biết đó làm chướng, khiến không nhận ra tất cả những sự thật khác. Sao gọi là *thế gian tự nhiên nghiệp trí?* Đó là trí biết các pháp thế gian một cách tự nhiên. Thấy được thể bình đẳng sẵn có của các pháp thế gian, không suy tính, không phân biệt. Nếu trí đó còn một chút sở tri thì không thấy được.

Như tôi ngồi trước tất cả quý vị, nếu tôi chú tâm nhìn một người thì những người kia tôi không thấy, như thế là còn kẹt một sở tri nên thấy không bình đẳng. Nếu tôi không chú ý người nào, nhìn tổng quát thì thấy hết, đó là cái thấy bình đẳng. Kẹt vào cái thấy riêng rẽ là không bình đẳng, cho nên nói che ngại nghiệp trí

tự nhiên của thế gian là vậy. Sở tri chướng là chấp vào cái biết của mình. Chúng ta tu hành nhận được một lẽ nào cho là cứu cánh rồi chấp vào đó, nên chưa được tự tại giải thoát.

Sở tri chướng rất khó dẹp. Như có vị hay buồn giận, chúng ta chỉ dạy giáo lý cho họ, nghe hiểu rồi họ bớt buồn giận mau lắm. Nhưng nếu người đó giỏi về một sở học nào như thuốc bắc hay thợ mộc..., họ học thành tài rồi, bây giờ biểu bỏ, dễ hay khó? Rất khó. Người bỏ công lao cực khổ học một ngành nghề gì, lại nhận ra đó là sở trường, bây giờ biểu bỏ thật là cay đắng. Vì vậy phiền não chướng bỏ dễ, sở tri chướng bỏ khó. Người tu phần nhiều mắc kẹt sở tri chướng nặng hơn phiền não chướng. Đó là mắc kẹt trong quả vị Thanh văn, Duyên giác hoặc theo kinh Lăng-nghiêm nói do thiền định, thấy được sự việc bao nhiêu kiếp về trước rồi chấp cho là cứu cánh...

Nghĩa này thế nào? Do y theo tâm nhiễm hay thấy, hay hiện, vọng chấp cảnh giới, trái với tánh bình đẳng.

Hỏi tại sao sở tri chướng này làm chướng nghiệp trí của tự nhiên thế gian, Tổ nói bởi vì nó y nơi tâm nhiễm, sanh ra năng kiến, năng hiện, rồi nó vọng chấp cảnh giới, do đó mà trái với tánh bình đẳng của tất cả pháp.

Do tất cả pháp thường lặng lẽ không có tướng khởi, bởi vô minh bất giác vọng cùng với pháp trái nhau, nên không thể tùy thuận theo mọi sự để hiểu biết tất cả cảnh giới thế gian.

Tất cả pháp tánh thường lặng lẽ không có tướng khởi, bởi vô minh bất giác nên vọng động cùng với pháp tánh trái nhau. Vô minh bất giác nên vọng động, bởi vọng động nên trái với pháp thể, là pháp thường tịnh, vì vậy không thể tùy thuận theo mọi sự để mà hiểu biết rõ tất cả cảnh giới thế gian. Đây đúng là chỗ kinh Pháp Hoa nói *thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trụ*.

Các pháp thế gian thường lặng lẽ hay là thường động? Chỗ này nếu giải quyết được, mới thấy chỗ *phan động hay gió động* của tổ Huệ Năng. Ai cũng thấy các pháp thế gian đều là động. Sống là động, từ thế giới của mình động đến thế giới chúng sanh cũng động, như thế tại sao trong kinh nói pháp thế gian thường tịnh? Sự thật là các pháp thế gian vốn tịnh, do nhân duyên hợp mà có động, nếu nhân duyên không hợp thì không động. Như lá tràm không động, do gió thổi mới động.

Như vậy, nhân duyên hợp lại có động, tự tánh không động. Nếu không do nhân duyên thì các pháp là tịnh là lặng lẽ. Chúng ta thấy động là vọng thấy theo nhân duyên. Do đó tổ Huệ Năng nói "Tâm nhân giả động, không phải phan động hay gió động". Tự thể phan không động, tự thể gió không động, tại duyên hợp nên có động. Chúng ta thấy, mình động là do tâm động, nhìn theo tướng động của các pháp thế gian.

Tóm lại, các pháp tự thể thường tịnh, không khởi tướng vì vô minh bất giác cho nên vọng. Do vọng trái với pháp thể, chúng ta muốn thấy pháp thể phải dẹp vọng, lúc đó mới được nghiệp trí tự nhiên, trí biết tất cả pháp thế gian đúng như thật. Nên nói *bởi vì vọng cùng với*

pháp trái nhau, nên không thể tùy thuận mọi sự để hiểu biết tất cả cảnh giới thế gian. Đó là chỉ cho cái gốc động của vô minh, làm chúng ta trái với pháp thể, không biết được pháp thể.

h. Sắc thái sanh diệt

Âm:

Phục thứ, phân biệt sanh diệt tướng giả, hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả thô, dữ tâm tương ưng cố. Nhị giả tế, dữ tâm bất tương ưng cố.

Hựu thô trung chi thô, phàm phu cảnh giới; thô trung chi tế cập tế trung chi thô, Bồ-tát cảnh giới; tế trung chi tế, thị Phật cảnh giới.

Thử nhị chủng sanh diệt, y ư vô minh huân tập nhi hữu. Sở vị y nhân y duyên. Y nhân giả bất giác nghĩa cố, y duyên giả vọng tác cảnh giới nghĩa cố. Nhược nhân diệt tắc duyên diệt; nhân diệt cố bất tương ưng tâm diệt, duyên diệt cố tương ưng tâm diệt.

Dịch:

Lại nữa, tướng sanh diệt đó có hai thứ. Thế nào là hai? Một là thô, vì cùng tâm tương ưng. Hai là tế, vì cùng tâm chẳng tương ưng.

Lại trong thô, có cái thô trong thô là cảnh giới của phàm phu, còn cái tế trong thô và cái thô trong tế thuộc cảnh giới Bồ-tát. Cái tế trong tế là cảnh giới của Phật.

Hai thứ sanh diệt này y nơi vô minh huân tập mà có. Đó là y nhân y duyên. Y nhân là nghĩa bất giác, y duyên là nghĩa vọng tạo cảnh giới. Nếu nhân diệt thì duyên diệt; nhân diệt nên tâm bất tương ưng diệt, duyên diệt nên tâm tương ưng diệt.

Giảng:

Lại nữa, tướng sanh diệt đó có hai thứ. Thế nào là hai? Một là thô, vì cùng tâm tương ưng. Hai là tế, vì cùng tâm chẳng tương ưng. Trước đã giải thích tương ưng và bất tương ưng. Tương ưng là khi có tâm vương tâm sở duyên theo ngoại cảnh. Bất tương ưng là lúc còn ở trong vô minh, chưa có đầy đủ năng sở cho nên thuộc về tế.

Lại trong thô, có cái thô trong thô là cảnh giới của phàm phu, còn cái tế trong thô và cái thô trong tế thuộc cảnh giới Bồ-tát. Cái tế trong tế là cảnh giới của Phật. Cảnh giới của chúng ta là cảnh giới thô trong thô. Bởi vì ta chỉ thấy biết những hình tướng bên ngoài, không thấy được những cái vi tế thầm lặng bên trong, nên nói *thô trong thô là cảnh giới của phàm phu.* Thí dụ chúng ta thấy giảng đường này trống trơn, nhưng thật ra nó không có những tướng thô như cái bàn cái ghế... còn các tướng tế như vi trần chúng ta không thấy được.

Cảnh giới Bồ-tát thuộc về *tế trong thô và thô trong tế,* tức là thấy được những cái nhỏ nhiệm hơn chúng ta. Đến chư Phật, *tế ở trong tế* là các ngài thấu được manh mối đầu tiên của dấy niệm, nhỏ nhiệm đến chỗ cuối cùng.

Nghĩa sanh diệt thô tế này, kết hợp với tam tế lục thô ở đoạn trước, hai thô sau cùng là Khởi nghiệp tướng và Nghiệp hệ khổ tướng là cảnh giới phàm phu. Lên đến hàng Tam hiền thì biết rõ hai thô Chấp thủ tướng và Kế danh tự tướng. Đến địa vị Bồ-tát biết được hai thô đầu tiên và hai tế cuối: Trí tướng, Tương tục tướng và Năng kiến tướng, Cảnh giới tướng. Quả vị Phật dứt trừ được món tế vi mật trên hết là Vô minh nghiệp tướng. Sai biệt giữa phàm thánh từ thô đến tế là như vậy.

Hai thứ sanh diệt này y nơi vô minh huân tập mà có. Đó là y nhân y duyên. Y nhân là nghĩa bất giác, y duyên là nghĩa vọng tạo cảnh giới. Nếu nhân diệt thì duyên diệt; nhân diệt nên tâm bất tương ưng diệt, duyên diệt nên tâm tương ưng diệt.

Tổ chỉ rõ nhân duyên sanh diệt. Quan trọng là nhân bất giác, nếu nhân *bất giác* hết rồi thì duyên *vọng tạo cảnh giới* không còn. Chúng ta tu là dứt nhân bất giác, vọng tâm không còn, do đó lục đạo luân hồi cũng không còn. Vọng tạo cảnh giới tức là lục đạo luân hồi.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Nhược tâm diệt giả, vân hà tương tục? Nhược tương tục giả, vân hà thuyết cứu cánh diệt?

<u>Đáp viết</u>: Sở ngôn diệt giả, duy tâm tướng diệt, phi tâm thể diệt.

Như phong y thủy nhi hữu động tướng. Nhược thủy diệt giả, tắc phong tướng đoạn tuyệt vô sở y chỉ. Dĩ thủy bất diệt, phong tướng tương tục;

duy phong diệt cố động tướng tùy diệt, phi thị thủy diệt. Vô minh diệc nhĩ, y tâm thể nhi động, nhược tâm thể diệt, tắc chúng sanh đoạn tuyệt vô sở y chỉ. Dĩ thể bất diệt, tâm đắc tương tục; duy si diệt cố tâm tướng tùy diệt, phi tâm trí diệt.

Dịch:

***Hỏi**: Nếu tâm diệt, làm sao được tương tục? Nếu tương tục vì sao nói cứu cánh diệt?*

***Đáp**: Nói là diệt, chỉ có tướng của tâm diệt chứ không phải thể của tâm diệt.*

Như gió y nơi nước mà có tướng động. Nếu nước diệt thì tướng gió đoạn tuyệt, không có chỗ nương tựa. Do nước chẳng diệt nên tướng gió được tương tục; chỉ có gió diệt nên tướng động theo đó mà diệt, chẳng phải nước diệt. Vô minh cũng vậy, y nơi tâm thể mà động, nếu tâm thể diệt thì chúng sanh đoạn tuyệt, không có chỗ nương tựa. Vì tâm thể chẳng diệt nên tâm được tương tục; chỉ cái si diệt nên tâm tướng theo đó mà diệt, chứ không phải tâm trí diệt.

Giảng:

Sợ chúng ta hiểu lầm, nghe nói diệt hết rồi tưởng không còn gì nên Tổ đặt câu hỏi *Nếu tâm diệt làm sao được tương tục? Nếu tương tục vì sao nói cứu cánh diệt?* Đáp: Nói diệt là diệt tướng của tâm chứ không phải diệt thể của tâm. Khi vọng dấy lên là tâm bất giác vọng tạo cảnh giới thuộc về tâm tướng. Chúng ta chỉ diệt

tâm tướng chứ không diệt tâm thể. Tâm thể là cái tương tục không mất, không phải khi diệt rồi mất hết.

Thí dụ do có gió nên nước trên mặt biển đùa thành sóng. Muốn hết sóng chỉ cần gió dừng. Như vậy, diệt là gió diệt hay sóng diệt, không phải nước diệt. Nước là dụ cho thể của tâm, sóng hay gió là dụ cho tướng của tâm. Tướng của tâm diệt, thể không diệt, vì không diệt cho nên không mất. *Nếu tâm thể diệt thì chúng sanh thành đoạn tuyệt, không còn chỗ nương gá.* Vì tâm thể không diệt, nên khi dứt được vọng là không còn đi trong vòng luân hồi sanh tử, lúc ấy sống với pháp thân, tùy nguyện hóa độ chúng sanh... Thế nên nói *do tâm thể không diệt nên tâm được tương tục* là vậy.

Tổ kết luận: *Chỉ cái si diệt thì tâm tướng theo đó mà diệt, chứ không phải tâm trí diệt.* Nghĩa là vô minh vọng động diệt nên tướng vọng tâm theo đó diệt, còn tâm trí thanh tịnh không diệt. Nếu diệt thì thành ra ngoại đạo đoạn kiến. Hiểu như vậy để thấy rằng vọng niệm vô minh diệt mà không phải hết. Đó là chỗ chân thật cần phải biết.

i. Pháp tịnh nhiễm huân tập

Âm:

Phục thứ, hữu tứ chủng pháp huân tập nghĩa cố, nhiễm pháp tịnh pháp khởi bất đoạn tuyệt. Vân hà vi tứ? Nhất giả tịnh pháp, danh vi chân như. Nhị giả nhất thiết nhiễm nhân, danh vi vô minh. Tam giả vọng tâm, danh vi nghiệp thức. Tứ giả vọng cảnh giới, sở vị lục trần.

Dịch:

Lại nữa, nghĩa huân tập có bốn thứ pháp nên pháp nhiễm pháp tịnh sanh khởi không đoạn dứt. Thế nào là bốn? Một là pháp tịnh gọi là Chân như. Hai là nhân của tất cả pháp nhiễm gọi là Vô minh. Ba là Vọng tâm gọi là Nghiệp thức. Bốn là Vọng cảnh giới gọi là Lục trần.

Giảng:

Đây nói về tịnh nhiễm để biết nghĩa huân tập. Nói nghĩa huân tập tức là nói cách tu.

Nơi chúng ta có bốn pháp. *Một là pháp tịnh gọi là Chân như. Hai là nhân của tất cả pháp nhiễm gọi là Vô minh. Ba là Vọng tâm gọi là Nghiệp thức. Bốn là Vọng cảnh giới tức là lục trần.* Vọng cảnh giới tức cảnh giới hư vọng không có thật. Các pháp sanh khởi không đoạn dứt là do có bốn thứ nhiễm tịnh này.

i1. Pháp tịnh (Chân như) huân tập

Âm:

Huân tập nghĩa giả, như thế gian y phục thật vô ư hương, nhược nhân dĩ hương nhi huân tập cố tắc hữu hương khí. Thử diệc như thị, chân như tịnh pháp thật vô ư nhiễm, đản dĩ vô minh nhi huân tập cố tắc hữu nhiễm tướng. Vô minh nhiễm pháp thật vô tịnh nghiệp, đản dĩ chân như nhi huân tập cố tắc hữu tịnh dụng.

Dịch:

Nghĩa huân tập là, như áo mặc ở thế gian thật không có mùi thơm, nhân người ta dùng hương thơm mà huân tập nó thì có mùi thơm. Đây cũng như thế, chân như pháp tịnh thật không có nhiễm, chỉ do vô minh huân tập thì có tướng nhiễm. Vô minh pháp nhiễm thật không có nghiệp tịnh, chỉ do chân như huân tập thì có cái dụng tịnh.

Giảng:

Tổ nêu lên cho chúng ta thấy tường tận cả hai thứ tịnh và nhiễm đều có thể huân được nhau.

Huân tập là gì? Ví dụ cái khăn không có mùi gì hết, khi để gần hoa lài thì có mùi thơm, để gần một thứ gì rất hôi sẽ có mùi hôi. Như vậy cái khăn có thể thành thơm hay hôi là do sự huân tập. Hiểu được nghĩa huân tập rồi, ngài mới phân tích về huân tập tịnh và huân tập nhiễm cho chúng ta biết.

Chân như pháp tịnh thật không có nhiễm, chỉ do vô minh huân tập thì có tướng nhiễm. Chân như pháp tịnh không có nhiễm, nhưng do vô minh huân tập mãi rồi tướng nhiễm hiện ra. Cũng như chúng ta do vô minh huân tập nên tướng nhiễm hiện đầy hết, không còn thấy chân như nữa.

Vô minh pháp nhiễm thật không có nghiệp tịnh, chỉ do chân như huân tập thì có dụng tịnh. Vô minh nhiễm thì không có nghiệp tịnh của chân như, nếu dùng chân như mà huân tập thì tự nhiên có nghiệp tịnh.

Khi chúng ta biết vọng là giả không theo, đó là huân cái gì? Vọng động là tướng của vô minh, không theo nó tức là trở về chân như. Đây là đem tịnh pháp huân vào vô minh, vô minh đó từ từ biến thành chân như. Còn nhiễm pháp lúc ban sơ huân thế nào không biết, nay đã sâu dày quá rồi. Nếu người nào muốn huân nữa thì hằng ngày cứ tính chuyện lợi hại, phải quấy... rồi tham sân si càng ngày càng tăng. Nếu huân như vậy mãi thì chân như bị che lấp, chỉ thấy toàn là tướng nhiễm của vô minh. Đó gọi là huân pháp nhiễm.

Như thế, huân tịnh hay nhiễm là do chúng ta. Nhiều người tưởng rằng mình sanh ra đời, cứ làm việc rồi chết, không có quyền chủ động. Không phải như vậy. Sanh tử hay chấm dứt sanh tử là quyền của chúng ta. Muốn sanh tử thì huân pháp nhiễm, còn muốn dứt sanh tử thì huân pháp tịnh. Chúng ta nắm quyền quyết định trọn vẹn về số phận của mình, chứ không ai chen vô quyết định cho chúng ta được.

i2. Pháp nhiễm (Vô minh) huân tập

Âm:

Vân hà huân tập khởi nhiễm pháp bất đoạn? Sở vị dĩ y chân như pháp cố hữu ư vô minh, dĩ hữu vô minh nhiễm pháp nhân cố tức huân tập chân như. Dĩ huân tập cố tắc hữu vọng tâm. Dĩ hữu vọng tâm tức huân tập vô minh. Bất liễu chân như pháp cố, bất giác niệm khởi hiện vọng cảnh giới. Dĩ hữu vọng cảnh giới nhiễm pháp duyên cố, tức huân tập vọng tâm, linh kỳ niệm trước tạo chủng chủng nghiệp, thọ ư nhất thiết thân tâm đẳng khổ.

Dịch:

Thế nào là huân tập khởi pháp nhiễm chẳng dứt? Nói rằng do y pháp chân như mà có vô minh, vì có vô minh làm nhân của pháp nhiễm nên huân tập lại chân như. Do sự huân tập này nên có vọng tâm. Do có vọng tâm tức huân tập nơi vô minh. Và do chẳng rõ pháp chân như nên bất giác niệm khởi, hiện cảnh giới hư vọng. Do có cảnh giới hư vọng rồi pháp nhiễm làm duyên liền huân tập nơi vọng tâm, khiến cho khởi niệm đắm trước tạo các thứ nghiệp và chịu tất cả khổ ở nơi thân tâm.

Giảng:

Đây giải thích nghĩa *huân tập pháp nhiễm*. Trước hết là y nơi pháp chân như, lấy chân như làm thể, từ thể chân như vô minh dấy khởi. Vô minh làm nhân cho pháp nhiễm, pháp nhiễm huân tập trở lại chân như. Từ sự huân tập này mà có vọng tâm. Ví như biển vốn lặng lẽ, bát ngát mênh mông không có bờ mé, bất chợt gió thổi, sóng nổi lên. Sóng dấy lên từ đâu? Từ mặt biển lặng lẽ. Nếu không có biển thì sóng không chỗ nơi. Sóng dụ cho vô minh. Vô minh dấy lên từ chân như, nên nói *Y chân như mà có vô minh*. Khi lượn sóng vô minh nổi lên rồi, thì lượn này tiếp nối lượn kia, cứ như vậy mà liên tục, nên nói *vì có vô minh làm nhân của pháp nhiễm nên huân tập lại chân như*. Vô minh là dụ cho những lượn sóng nổi dậy lúc đầu, đùa đẩy cho những lượn sóng sau liên miên tiếp tục... Những lượn sóng sau là dụ cho vọng tâm huân trở lại vô minh, khiến biển tâm mất thể tính lặng lẽ.

Đó là thí dụ bên ngoài, bây giờ nói về trong tâm. Như chúng ta tự trong tâm đang thanh tịnh lặng lẽ, bỗng nhiên nghe tiếng nói cười của người gần bên, tâm lặng lẽ liền duyên theo tiếng cười nói kia, rồi động tâm suy nghĩ thế này thế nọ... Như vậy, từ niệm dấy động ban đầu khởi phân biệt, phân biệt rồi huân trở lại cái dấy động ban đầu, vọng tưởng lôi kéo liên tiếp không dừng. Đó là sự huân tập bên trong.

Hoặc khi chúng ta đang bình an vô sự, chợt có người đến nói chuyện, rồi tỏ vẻ bất bình với chúng ta, khiến chúng ta nổi sân nói bậy, cãi qua cãi lại đưa đến đánh đập nhau... Từ cái sân thứ nhất dấy lên đến cái sân thứ hai... Lúc nổi sân dụ cho giai đoạn thứ nhất là vô minh. Như vậy để thấy từ vô minh dấy lên, rồi khởi vọng huân trở lại vô minh, cứ thế mà liên miên khó dừng được. Muốn dừng phải có ý chí thật mạnh mới dừng nổi.

Tại sao có khởi vô minh ban đầu? *Bởi do chẳng rõ pháp chân như.* Nghĩa là vì chúng ta không sống thật được với pháp chân như, cho nên bất giác niệm khởi lên. Điểm này trong kinh Lăng-nghiêm, ngài Phú-lâu-na cũng nghi: Tại sao chúng ta không sống với chân như, bất giác niệm khởi làm chi? Ở đây tổ Mã Minh dùng chữ *bất liễu*, là chẳng rõ, làm ý nghĩa sáng tỏ hơn. Sở dĩ có bất giác dấy lên, vì chúng ta *chẳng rõ*. Như lúc chúng ta dấy niệm giận người chung quanh, vì lúc đó không sống được với tâm thanh tịnh nên không làm chủ. Nếu lúc nào chúng ta cũng sống với tâm thanh tịnh và làm chủ mình, khi một niệm vừa móng khởi, chúng ta biết liền thì không dấy niệm giận. Ý nghĩa *bất liễu* là như vậy.

Chúng ta thường nghi, trước đã là chân như tại sao bất giác niệm khởi, bây giờ trở về chân như, lâu lâu cũng bất giác nữa, vậy tu hoài cũng thành vô ích? Ở đây Tổ khéo dùng *Do bất liễu chân như pháp, bất giác niệm khởi*, tức là nếu chúng ta liễu rồi thì không có bất giác niệm khởi. Tổ chỉ rõ chân như ban đầu chưa thuần, nghĩa là chưa phải do công tu hành gạn lọc. Sau khi luyện lọc tu hành, đã liễu đạt và sống được với chân như, lúc ấy không có bất giác dấy niệm. Như thế, sau khi thành Phật rồi thì không khởi vô minh nữa.

Khi bất giác vọng khởi thì theo đó liền *hiện cảnh giới vọng,* cảnh giới vọng này làm duyên cho pháp nhiễm, nên có năng kiến năng hiện. Năng kiến là mình, tức chủ thể. Năng hiện là cảnh giới vọng do bất giác niệm khởi tức khách thể. Đã có chủ khách thì khách thể làm duyên để chủ bị nhiễm... cứ như thế mà tiếp tục liên miên.

Thí dụ một họa sĩ được nhờ vẽ bức tranh về địa ngục, cảnh người bị đâm, kẻ bị đánh, bị trói trong cột đồng cháy..., ông cố tưởng tượng vẽ cho đúng. Khi vẽ xong nhìn lại ông hoảng sợ. Mình vẽ ra, rồi mình sợ! Giả sử người ta nhờ vẽ hình một thiếu nữ đẹp. Ông cố vẽ thật đẹp rồi đứng ngắm, ông cũng sẽ mến luôn. Như thế làm cho sợ hay làm cho mến, gốc từ chúng ta không có ai khác!

Lúc tôi ở Bảo Lộc, cất được một cái thất cũng dễ thương. Cái thất dễ thương đó là mình tưởng tượng làm ra, nó khang trang vừa ý, nên khi có chuyện bất ổn muốn bỏ đi thì trong lòng thấy nao nao. Như vậy, chúng ta

quyến luyến cái gì? Cái chúng ta tạo ra. Rõ ràng tự mình tạo rồi tự huân lại để làm duyên quyến luyến. Cho nên đây nói *do chẳng rõ pháp chân như nên bất giác niệm khởi, hiện cảnh giới hư vọng. Do có cảnh giới hư vọng rồi pháp nhiễm làm duyên liền huân tập nơi vọng tâm.* Như thế cứ huân tập tới lui mãi, *khiến cho khởi niệm đắm trước tạo các thứ nghiệp và chịu tất cả khổ ở nơi thân tâm.* Chúng ta chịu khổ muôn ngàn là vì chạy theo vọng niệm. Vọng niệm duyên theo cảnh, mà cảnh là do chúng ta tạo ra, tạo ra rồi duyên theo, duyên theo rồi quyến luyến tạo nghiệp, tạo nghiệp rồi chịu khổ. Cứ vậy mà liên miên mãi không cùng tận. Đó là mê lầm trong mê lầm!

i3. Vọng cảnh giới huân tập

Âm:

Thử vọng cảnh giới huân tập nghĩa tắc hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả tăng trưởng niệm huân tập, nhị giả tăng trưởng thủ huân tập.

Dịch:

Vọng cảnh giới huân tập có hai thứ nghĩa. Thế nào là hai? Một là tăng trưởng niệm huân tập, hai là tăng trưởng thủ huân tập.

Giảng:

Tăng trưởng niệm huân tập. Như ở trên tôi thí dụ, ông họa sĩ vẽ ra bức tranh đẹp rồi ngắm nhìn từng nét vẽ khéo và hài lòng vui thích. Từ niệm vui thích ấy

kéo ông ngắm kỹ bức tranh, phân tích từng đường nét của bức tranh, càng nhìn càng thích, càng đắc ý với từng nét vẽ. Đó là *tăng trưởng niệm huân tập.*

Đến khi nhìn tổng quát bức tranh thấy nó hoàn toàn đẹp, bèn đặt tên cho nó. Từ đó về sau khi nói chuyện với ai ông đều nói về bức tranh. Ai khen thì hài lòng, ai chê thì buồn giận. Vì chấp thủ danh tướng huân tập sâu đậm không bỏ được, nên giai đoạn này gọi là tăng trưởng thủ huân tập.

Do hai nghĩa huân tập này khiến sức mê càng mạnh, thấy vọng cảnh giới là thật, là thường còn, không bị hư hoại.

i4. Vọng tâm huân tập

Âm:

Vọng tâm huân tập nghĩa tắc hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả nghiệp thức căn bản huân tập, năng thọ A-la-hán, Bích-chi Phật, nhất thiết Bồ-tát sanh diệt khổ cố. Nhị giả tăng trưởng phân biệt sự thức huân tập, năng thọ phàm phu nghiệp hệ khổ cố.

Dịch:

Nghĩa vọng tâm huân tập có hai thứ. Thế nào là hai?

Một là nghiệp thức căn bản huân tập hay thọ nhận cái khổ sanh tử của A-la-hán, Bích-chi Phật và tất cả Bồ-tát.

Hai là tăng trưởng phân biệt sự thức huân tập, nghĩa là hay thọ nhận tất cả cái khổ của phàm phu do nghiệp thức trói buộc.

Giảng:

Vọng tâm huân tập có hai nghĩa:

1. Nghiệp thức căn bản huân tập

Nghiệp thức căn bản huân tập là huân tập ban sơ tế nhị, làm cho hàng A-la-hán, Bích-chi Phật và Bồ-tát bị khổ sanh tử. A-la-hán là Vô sanh song ở đây nói còn sanh tử, nghĩa là nếu bậc hồi tâm đại A-la-hán thì lên đến quả vị Bồ-tát, không dừng ở Niết-bàn tịch tịnh, nên các ngài cũng bị *biến dịch sanh tử* như Bồ-tát. Khổ biến dịch sanh tử là cái khổ vi tế, tức là mỗi lần chuyển ngôi vị gọi là biến dịch sanh tử.

2. Tăng trưởng phân biệt sự thức huân tập

Nghiệp thức căn bản và phân biệt sự thức, hai thứ khác nhau. Nghiệp thức là chỉ cho gốc vô minh, do vọng động tế nhị ban sơ, thuộc về cái khổ của hàng thánh nhân. *Phân biệt sự thức* tức chỉ cho ý thức vọng tưởng phân biệt chạy theo ngoại cảnh, hay dẫn chúng sanh chịu các khổ do nghiệp trói buộc, thuộc về phàm phu.

Như thế, cũng đồng thời thức huân tập mà hai thứ thô tế khác nhau. Tế gọi là A-la-hán, Bích-chi Phật, Bồ-tát; thô gọi là phàm phu. Nghiệp tế thì sanh tử cũng tế, tức chỉ cho sự biến dịch dời đổi. Nghiệp thô sanh tử

cũng thô, chúng ta chết đời này sanh ra đời khác, từng phần từng đoạn, nên gọi là *phần đoạn sanh tử*. Vì vậy phàm phu thuộc phần đoạn sanh tử, còn hàng Nhị thừa hay Bồ-tát thuộc biến dịch sanh tử. Đó là chỉ cho hai phần huân tập của vọng tâm.

i4.1. Vô minh huân tập

Âm:

Vô minh huân tập nghĩa hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị?

Nhất giả căn bản huân tập, dĩ năng thành tựu nghiệp thức nghĩa cố.

Nhị giả sở khởi kiến ái huân tập, dĩ năng thành tựu phân biệt sự thức nghĩa cố.

Dịch:

Nghĩa vô minh huân tập có hai thứ. Thế nào là hai?

Một là căn bản huân tập, do hay thành thục nghĩa nghiệp thức.

Hai là khởi kiến ái huân tập, do hay thành thục nghĩa phân biệt sự thức.

Giảng:

Căn bản huân tập, bởi ban đầu bất giác dấy niệm, tạo thành nghiệp thức, hiện ra cảnh giới có năng kiến năng hiện, cũng gọi là *Vô minh vô thủy* hay là *Căn bản vô minh*.

Khởi kiến ái huân tập, tức là sau khi có cảnh giới, rồi y theo cảnh giới đó mà sanh ra yêu ghét, huân tập ở trong tâm thành phân biệt sự thức, gọi đó là *Chi mạt vô minh.*

Vô minh có hai thứ là căn bản vô minh và chi mạt vô minh. Căn bản vô minh chỉ cho vô minh ban đầu từ chân như dấy niệm để rồi theo luân hồi. Chi mạt vô minh, chỗ khác gọi là *Nhuận sanh vô minh,* là vô minh sau khi luân hồi, sống trong cảnh có mình có vật, lúc ấy trở lại yêu mến sự vật sanh ra chấp thủ.

Trong mười hai nhân duyên, vô minh tức là căn bản vô minh; ái, thủ... là chi mạt vô minh. Vô minh của ái, thủ là vô minh của hiện hữu. Hiện hữu chúng ta thấy cảnh sanh yêu ghét mà có chấp thủ, làm cho chúng ta trôi lăn trong luân hồi không dứt. Như thế gọi là phần huân tập thứ hai của vô minh.

i4.2. Pháp tịnh huân tập

Trước tiên nói về lẽ thường. Hằng ngày chúng ta thấy cái nhà, cái bàn... thấy mọi sự vật, đều tưởng là thật, là thường còn. Niệm tưởng đó cứ chấp giữ in sâu trên mọi vật. Vì cho thân chúng ta và sự vật chung quanh là thật là thường còn, nên ai xúc phạm đến thân, làm hư hao đến sự vật thì chúng ta liền nổi giận. Huân theo lối này gọi là *pháp nhiễm huân tập.*

Ngược lại, nếu chúng ta thấy thân là vô thường, sự vật chung quanh là hư giả, thì khi có gì xúc phạm đến mình không buồn không giận. Huân tập như thế gọi là

pháp tịnh huân tập. Đó là tu. Tu không có gì lạ, mà chỉ khéo dụng công phu huân tập lời Phật dạy, từ từ lâu ngày thành thục. Ví như đóa hoa thơm để vào cái khăn, để vô lấy ra liền nó có thơm không? Phải để một khoảng thời gian, tự nhiên mùi hoa thấm vào khăn, hoa có mùi gì khăn có mùi ấy. Sở dĩ thấm được là nhờ để lâu, phút giây nào cũng có sự xông ướp, lâu ngày tự nhiên thấm dần. Sự tu tập của chúng ta cũng như vậy.

Chúng ta từ ngàn kiếp đến giờ cứ huân tập sai lầm, luôn cho thân này, cảnh này là thật, theo đó mà tham sân si đủ thứ bệnh. Huân tập sai lầm đã thấm tận xương tủy, thớ thịt nào cũng có sai lầm! Bây giờ nhờ đức Phật dạy chúng ta biết đó là bệnh, là gốc của luân hồi. Nhưng mới biết một lần, thì đâu thể hết cái ngàn năm huân tập kia. Một khi biết rồi, muốn không còn nhiễm nữa thì phải từ từ huân cái khác vào, đi đứng nằm ngồi, lúc nào cũng chăm chăm, nhớ thân này là hư giả, sự vật là hư giả, đừng buồn giận, đừng tham luyến. Đó là huân tập theo chiều giải thoát, ngược lại với ngày xưa là huân tập theo chiều luân hồi. Tỷ dụ trước kia chúng ta huân đồ hôi thối vào khăn, bây giờ muốn hết mùi hôi đó, thì trước phải giặt sạch, rồi để gần đồ thơm, lâu ngày thấm dần chứ không thể thơm ngay được. Sự huân tập như thế đâu có đơn giản, cần phải bền chí, tuy không có hình tướng mà lâu ngày thấm dần. Việc tu ở đây cũng thế, là nghĩa *huân tập* chứ không phải nghĩa nhanh chóng.

Nhiều người sức mạnh có thừa mà bền chí thì không, học pháp muốn tu được kết quả mau chóng, dầu chết thân cũng làm, bảo nhào vô lửa mà thành Phật liền

cũng dám nhào vô, còn tu mà thủng thẳng từ từ thì ngán, xem thấy thân này là giả, ai chửi đừng giận... thì họ làm không được. Hiểu như vậy thật khó tu. Có nhiều người tự hủy hoại thân mình, mới nghe dường như gan lắm, nhưng với con mắt người hiểu đạo thấy đó là kẻ nhát nhất trên đời. Bởi vì họ không dám thấy những cái khổ ở trước mắt. Người gặp tất cả cảnh khổ đều chuyển được, mới thật là anh hùng; còn gặp cảnh chuyển không nổi, rồi đầu hàng là yếu đuối, là sai lầm. Đó là thiển cận. Theo quan niệm của tôi, chúng ta đừng làm việc bằng cách liều, nên làm việc bằng cách bền chí. Cõi đời này khổ, dĩ nhiên ai cũng thấy như thế, nhưng tất cả khổ đến chúng ta vẫn không sợ, phải gan dạ chịu khổ và tìm cách thoát ra bằng sự huân tập pháp tịnh. Huân tập pháp tịnh là huân tập những pháp trong sạch, nói cách khác là trí tuệ hay chân như. Cứ bền bỉ lâu dần chúng ta sẽ giải thoát.

Âm:

Vân hà huân tập khởi tịnh pháp bất đoạn? Sở vị dĩ hữu chân như pháp cố năng huân tập vô minh, dĩ huân tập nhân duyên lực cố, tắc linh vọng tâm yểm sinh tử khổ nhạo cầu Niết-bàn. Dĩ thử vọng tâm hữu yểm cầu nhân duyên cố, tức huân tập chân như.

Dịch:

Thế nào là huân tập khởi pháp tịnh chẳng dứt? Nghĩa là do có pháp chân như hay huân tập vô minh, do sức nhân duyên huân tập ấy khiến cho

vọng tâm chán khổ sanh tử, ưa cầu Niết-bàn. Vì do vọng tâm này có sức nhân duyên chán và ưa cầu liền huân tập nơi chân như.

Giảng:

Có nhiều người nghe nói nếu còn dấy niệm là vọng, vọng là vô minh, rồi không biết phải tu làm sao. Khi chúng ta nói đời là vô thường, khổ, ý nghĩ đó cũng là vọng, nhưng vọng này là *huân thành pháp tịnh*. Còn nghĩ cuộc đời là vui, là thích, cũng là vọng, mà vọng này *huân theo pháp nhiễm*. Cả hai đều là vọng, không có cái nào là chân cả, vì chân thì không có dấy khởi. Nhưng một cái huân được tịnh, gọi là trí; cái huân theo nhiễm, gọi là tình. Chúng ta đã lỡ dấy nhiễm rồi, nếu không dấy tịnh để trừ thì làm sao tu!

Ví như có chiếc áo mới sạch sẽ, chúng ta có cần đem đi giặt không? Khi chúng ta mặc vào, áo bị dính mồ hôi bụi bặm, lúc này muốn sạch phải đem đi giặt. Vậy mặc áo là dụng, áo nhiễm dơ phải dùng xà bông vò tẩy cho sạch cũng là dụng. Một cái dụng đi lần về dơ, một cái dụng đi lần đến sạch sẽ của buổi đầu. Cũng như thế, chúng ta dùng *sức nhân duyên huân tập ấy khiến cho vọng tâm chán khổ sanh tử, ưa cầu Niết-bàn* mà huân lần lần. *Vì do vọng tâm này có sức nhân duyên chán và ưa cầu, liền huân tập nơi chân như*, rồi chúng ta sẽ về với chân như.

Khi tu chúng ta dùng vọng tâm biết thân này là giả, biết cảnh là hư dối. Do biết rõ như thế, chúng ta không giận, không tham, nên bao nhiêu phiền não lần

lần lặng xuống. Lặng xuống thì tâm không động, tức trở về tịnh, gọi là chân như. Đó gọi là vọng tâm huân tập trở về chân như. Thế nên, nói tu là nói đến *vọng tâm huân tập* chứ không phải *chân như huân tập*. Chân như có cần tu không? Nếu nói chân như tu là trật. Tu là dùng vọng huân tập để gỡ những thứ ô nhiễm, khi ô nhiễm hết rồi thì trở về chân như.

Âm:

Tự tín kỷ tánh, tri tâm vọng động, vô tiền cảnh giới, tu viễn ly pháp. Dĩ như thật tri vô tiền cảnh giới cố, chủng chủng phương tiện khởi tùy thuận hạnh, bất thủ bất niệm, nãi chí cửu viễn huân tập lực cố, vô minh tắc diệt. Dĩ vô minh diệt cố tâm vô hữu khởi, dĩ vô khởi cố cảnh giới tùy diệt, dĩ nhân duyên câu diệt cố tâm tướng giai tận, danh đắc Niết-bàn thành tự nhiên nghiệp.

Dịch:

Tự tin nơi tánh mình, biết tâm vọng động, không có cảnh giới trước mặt (tiền trần) và tu pháp xa lìa (viễn ly). Do biết như thật không có cảnh giới trước mặt nên dùng các thứ phương tiện, khởi hạnh tùy thuận, không chấp không dấy niệm, cho đến hằng lâu xa, do sức huân tập nên vô minh diệt. Vì vô minh diệt nên tâm không khởi, vì tâm không khởi nên cảnh giới theo đó mà diệt, do nhân và duyên đều diệt nên tâm tướng đều hết, gọi là được Niết-bàn, thành tự nhiên nghiệp (thành Phật).

Giảng:

Tạm chia các giai đoạn tu huân tập tịnh pháp như sau:

1. Tự tin mình có bản tánh chân như thanh tịnh, biết tâm khởi vọng niệm là đi trong sanh tử, chúng ta không theo nó.

2. Sở dĩ không lìa được cảnh trước mặt vì thấy nó thật, bây giờ nhận rõ tiền trần là hư dối không thật, chúng ta liền tập xa lìa, khiến các pháp không làm nhiễm ô được.

3. Muốn biết đúng như thật cảnh giới trước mặt hư giả, đầu tiên chúng ta phải quán tiền cảnh huyễn vọng. Đến khi sức quán đã thuần thục, không cần quán cũng thấy quả quyết cảnh giới tiền trần không thật.

4. Do dùng phương tiện tiến tu, dần dần hạnh chúng ta tùy thuận chân như, không còn chấp thủ, không còn dấy niệm, được tâm thanh tịnh hằng lâu xa.

Từ khi chúng ta tin được mình có tự tánh bất sanh bất diệt (chân như), tin được như thế, không theo vọng tâm, đó là bước vào Tín địa. Từ Tín địa dần dần xét thấy tiền cảnh không thật, nội tâm xa lìa không đắm nhiễm, là Bồ-tát Thập hạnh và Thập hướng. Tu hạnh viễn ly cho đến khi thấy như thật, nghĩa là biết cảnh hư giả, không gì có thể làm chúng ta ô nhiễm, đó là đến Sơ địa. Từ Sơ địa dùng mọi phương tiện để tùy thuận chân như, tiến tu cho đến dứt hết tất cả niệm, dứt được lâu dài gọi là Bồ-tát Thập địa.

5. Do sức dứt sạch hư vọng, vô minh dần dần diệt, tâm chúng ta không khởi nên cảnh giới cũng diệt. Nhân là vô minh, duyên là cảnh giới, cả hai đều diệt, nên tâm tướng theo đó hết. Đó là Niết-bàn, là thành Phật. Theo mười bức tranh chăn trâu, đây là giai đoạn mục đồng và con trâu không còn, nên gọi là tâm tướng hết, thành tựu được tự nhiên nghiệp.

Thứ lớp tu tập như vậy, nếu chúng ta không có duyên lành lớn thì không tin được chánh pháp Đại thừa, người tin được là có chủng tử rồi, tu tập dễ dàng bước lên hàng Bồ-tát Sơ tín tâm. Đó là một lối tu hết sức gọn, chúng ta chỉ nhắm ngay con đường duy nhất đó mà đi.

Nếu người xuất gia hay tại gia hằng ứng dụng pháp này, tin tự tâm mình có khả năng thành Phật - nói cách khác là có Phật tánh chân như, biết vọng tưởng và cảnh giới bên ngoài là hư giả không thật, đó gọi là biết tu. Song, chỉ có bao nhiêu việc đó mà cũng ít người thực hành, vì không chịu tin rằng mình có khả năng thành Phật. Vì không nhận vọng tưởng là vọng, không thấy cảnh ngoài là giả, nên khi tu vẫn dễ nhiễm sáu trần, không tiến đến giải thoát. Chúng tôi mong rằng tất cả những người có duyên được nghe, hiểu rõ pháp của Tổ dạy, phải gắng nỗ lực huân tu từng ngày, chắc chắn người nào rồi cũng sẽ tiến đến cứu cánh Niết-bàn, thành tựu nghiệp trí tự nhiên.

i4.3. Vọng tâm huân tập

Âm:

Vọng tâm huân tập nghĩa hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị?

Nhất giả phân biệt sự thức huân tập, y chư phàm phu Nhị thừa nhân đẳng, yểm sanh tử khổ, tùy lực sở năng, dĩ tiệm thú hướng Vô thượng đạo cố.

Nhị giả ý huân tập, vị chư Bồ-tát phát tâm dũng mãnh tốc thú Niết-bàn cố.

Dịch:

Nghĩa vọng tâm huân tập có hai thứ. Thế nào là hai?

Một là phân biệt sự thức huân tập, y nơi các phàm phu, Nhị thừa... nhàm chán khổ sanh tử, tùy sức khả năng mình lần lượt xu hướng đạo Vô thượng.

Hai là ý huân tập, nghĩa là các vị Bồ-tát phát tâm dũng mãnh chóng tiến đến Niết-bàn.

Giảng:

Phân biệt sự thức huân tập nghĩa là dùng ý thức huân tu, chỉ cho hàng phàm phu và thánh nhân Nhị thừa chán khổ sanh tử, nỗ lực xu hướng vô thượng Bồ-đề, hoặc xu hướng chân như. Chữ xu hướng này là tùy thuận chân như một cách tự nhiên, tức là tùy thuận theo đó trở về. Còn chữ xu hướng theo nghĩa tìm kiếm tức còn mắc kẹt hình thức chạy theo rượt đuổi, nếu xu hướng chân như như thế là thuộc về tà. Tú tài Trương Chuyết có câu "Xu hướng chân như tổng thị tà". Chúng ta vì chán khổ sanh tử, không mong đắm nhiễm, nên tùy thuận trở về chân như. Tùy thuận nghĩa là không theo vọng, không theo vọng thì lần lần được như.

Ý huân tập, nghĩa là các vị Bồ-tát phát tâm dũng mãnh chóng tiến đến Niết-bàn. Đây là dùng ý huân tu. Chữ "ý" này không phải ý thức, mà chỉ cho phần vi tế của năm nghĩa ý đã nêu lên ở trước. Các vị Bồ-tát phát tâm mạnh mẽ tiến đến Niết-bàn đều gốc từ ý huân tập này.

i4.4. Chân như huân tập

Âm:

Chân như huân tập nghĩa hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả tự thể tướng huân tập, nhị giả dụng huân tập. Tự thể tướng huân tập giả, tùng vô thủy thế lai cụ vô lậu pháp, bị hữu bất tư nghì nghiệp tác cảnh giới chi tánh. Y thử nhị nghĩa hằng thường huân tập, dĩ hữu lực cố, năng linh chúng sanh yểm sanh tử khổ nhạo cầu Niết-bàn, tự tín kỷ thân hữu chân như pháp, phát tâm tu hành.

Dịch:

Nghĩa chân như huân tập có hai thứ. Thế nào là hai? Một là tự thể tướng huân tập, hai là dụng huân tập. Tự thể tướng huân tập là từ đời vô thủy đến nay đầy đủ các pháp vô lậu, sẵn đủ nghiệp bất tư nghì làm tánh cảnh giới. Y nơi hai nghĩa này hằng thường huân tập, do vì có sức mạnh hay khiến chúng sanh nhàm chán khổ sanh tử ưa cầu Niết-bàn, tự tin nơi thân mình có pháp chân như, phát tâm tu hành.

Giảng:

Chân như làm sao huân tập? Đây nói rõ chân như lúc nào cũng có khả năng huân tập, chỉ vì chúng ta không biết, không để ý. Chân như huân tập có hai phần:

*** Tự thể tướng huân tập**

Tự thể tướng huân tập là sức huân tập từ bên trong, do từ vô thủy đến nay chúng ta có sẵn đủ các pháp vô lậu và tất cả nghiệp bất tư nghì, vì tự thể sẵn đủ nên y theo đó mà huân tập mãi mãi. Như thế, trước nói do vọng huân tập nên chúng ta cần quán chiếu huân tập để trở về chân, còn thể chân như bất động này làm sao huân tập? Thật ra tất cả chúng ta đều không hài lòng với cái tạm bợ hư giả nay còn mai mất nên ai cũng muốn tìm cái chân thật bất sanh bất diệt.

Nếu không có thể hằng còn, làm sao khởi dụng muốn tìm? Vì có nên mới huân tập. Tuy thể chân như có sẵn nhưng bị mây mờ vọng tưởng che lấp, chỗ nào mây mỏng thì lóe một chút sáng, do đó chúng ta mới khởi dụng tìm ánh sáng. Thế nên ngay nơi tâm tánh chúng ta có đầy đủ chân như hay Phật tánh thường còn, nó khiến chúng ta không hài lòng khi bị vô minh che lấp, thấy cần phải tìm lại nguồn chân. Bao nhiêu triết gia học giả cố công tìm kiếm, vẫn chưa biết tìm ở đâu. Nếu thật không có thể chân như bất biến, chúng ta không thể tu tập trở về nguồn chân thường hằng! Bởi sẵn có, nên khi khởi ý tìm trở lại gọi là *tự thể tướng huân*. Thế nên biết rằng, chúng ta tu hành được đều là do hai phần huân của chân như là tự thể tướng huân và nghiệp bất tư nghì huân.

Nhờ hai sức huân tập này, chúng ta có sức mạnh tìm cầu giải thoát. Chúng ta biết khởi tu là trong chân như phát ra những khả năng, những động lực khiến chúng ta thức tỉnh tu hành.

Nếu nói rằng, mỗi người đều sẵn có thể tướng chân như huân tập, vậy lý đáng người nào cũng bình đẳng được huân như nhau, do bình đẳng huân tập nên tất cả đều đồng tu được và đồng thành Phật. Nhưng ở thế gian không bình đẳng. Vì vậy đây đặt câu hỏi để giải nghi.

Âm:

Vấn viết: Nhược như thị nghĩa giả, nhất thiết chúng sanh tất hữu chân như đẳng giai huân tập, vân hà hữu tín, vô tín, vô lượng tiền hậu sai biệt? Giai ưng nhất thời tự tri hữu chân như pháp, cần tu phương tiện đẳng nhập Niết-bàn?

Đáp viết: Chân như bản nhất, nhi hữu vô lượng vô biên vô minh, tùng bản dĩ lai tự tánh sai biệt hậu bạc bất đồng cố. Quá hằng sa đẳng thượng phiền não y vô minh khởi sai biệt, ngã kiến ái nhiễm phiền não y vô minh khởi sai biệt. Như thị nhất thiết phiền não y ư vô minh sở khởi, tiền hậu vô lượng sai biệt, duy Như Lai năng tri cố.

Dịch:

Hỏi: Nếu nghĩa như thế, tất cả chúng sanh thảy đều có chân như đồng đều được huân tập, tại sao có người tin, có người không tin, vô lượng sự sai biệt

trước sau? Lẽ ra đều nên đồng thời tự biết có pháp chân như, siêng tu các phương tiện và đồng thời vào Niết-bàn?

Đáp: Chân như vốn là một, nhưng có vô lượng vô biên vô minh từ xưa đến nay tự tánh sai biệt, dày mỏng chẳng đồng. Lại có những phiền não bậc thượng nhiều hơn số cát sông Hằng, y nơi vô minh mà khởi sai biệt, những nhiễm phiền não như ngã kiến, ngã ái, y nơi vô minh mà khởi sai biệt. Tất cả phiền não như thế y nơi vô minh mà khởi lên trước sau vô lượng sai biệt, chỉ có Như Lai mới hay biết được.

Giảng:

Thiết lập nghi vấn này để giải thích sự sai biệt trên đường tu. Nếu như mỗi người đều có tự thể chân như huân tập đồng đều, khiến cho người nào cũng được tu hành, mỗi người đều bình đẳng cùng vào Niết-bàn một lượt không có gì sai biệt. Song tại sao hiện thấy có vô lượng sự sai biệt?

Tổ đáp rằng: Chân như chỉ có một, vô minh thì có vô lượng vô biên. Tại sao? Khi chúng ta dấy niệm, mỗi niệm dấy khởi là một tướng trạng của vô minh. Khi tất cả niệm ấy lặng xuống, lúc đó tạm nói một vì đối với nhiều, sự thật một cũng không còn, vì thế nói *chân như vốn là một, mà vô minh có vô lượng vô biên* không tính hết được. Từ xưa đến nay tự tánh của vô minh sai biệt vô cùng, dấy lên trùng trùng điệp điệp. Tùy sự huân tập mà có vô minh dày hay mỏng. Nếu dày thì chân như huân rất lâu mới thấy tánh giác, mỏng thì mau thấy.

Như khi mây che bầu trời, nếu mây dày chúng ta thấy bầu trời đen nghịt, mây hơi mỏng thì thấy bầu trời sáng mờ mờ. Cũng vậy, tuy chúng ta đều có chân như huân tập, nhưng có quá nhiều vô lượng vô biên phiền não, cũng không cố định người nào giống người nào, sai biệt tùy mức độ vô minh. Vì lẽ đó nên tuy đồng có chân như huân, mà kẻ tu trước người tu sau, kẻ thành Phật trước người thành Phật sau không đồng. Luận nói: *Có những phiền não bậc thượng nhiều hơn cát sông Hằng, y nơi vô minh mà khởi sai biệt, những nhiễm phiền não như là ngã kiến, ngã ái... đều y vô minh mà khởi sai biệt. Chỉ có Như Lai mới biết được hết.* Chúng ta có thể tự mình biết được mọi người có bao nhiêu phiền não chăng? Ít ai biết được phần duyên lành và phần phiền não của chúng sanh, vì vậy chúng ta không nên khinh thường ai cả.

Âm:

Hựu chư Phật pháp hữu nhân hữu duyên, nhân duyên cụ túc nãi đắc thành biện. Như mộc trung hỏa tánh thị hỏa chánh nhân, nhược vô nhân tri, bất giả phương tiện năng tự thiêu mộc, vô hữu thị xứ.

Chúng sanh diệc nhĩ, tuy hữu chánh nhân huân tập chi lực, nhược bất trị ngộ chư Phật Bồ-tát thiện tri thức đẳng dĩ chi vi duyên, năng tự đoạn phiền não nhập Niết-bàn giả, tắc vô thị xứ.

Nhược tuy hữu ngoại duyên chi lực, nhi nội tịnh pháp vị hữu huân tập lực giả, diệc bất năng cứu cánh yểm sanh tử khổ nhạo cầu Niết-bàn.

Nhược nhân duyên cụ túc giả, sở vị tự hữu huân tập chi lực, hựu vi chư Phật Bồ-tát đẳng từ bi nguyện hộ cố, năng khởi yểm khổ chi tâm, tín hữu Niết-bàn, tu tập thiện căn. Dĩ tu thiện căn thành thục cố, tắc trị chư Phật Bồ-tát thị giáo lợi hỷ, nãi năng tiến thú hướng Niết-bàn đạo.

Dịch:

Lại Phật pháp có nhân có duyên, nhân duyên đầy đủ mới được thành tựu. Như trong cây có tánh lửa, lửa ấy là chánh nhân, nếu không có người biết, không nhờ phương tiện mà tự lửa đó hay đốt cây, thì trọn không có lý vậy. Chúng sanh cũng vậy, tuy có sức chánh nhân (chân như) huân tập, nếu chẳng gặp chư Phật Bồ-tát, thiện tri thức... làm trợ duyên mà hay tự đoạn phiền não vào Niết-bàn thì trọn không có lý vậy.

Nếu tuy có sức trợ duyên bên ngoài mà tịnh pháp bên trong chưa có sức huân tập thì cũng không thể rốt ráo nhàm chán khổ sanh tử mà ưa cầu Niết-bàn.

Nếu nhân duyên đầy đủ, nghĩa là tự mình có sức huân tập, lại nhờ chư Phật Bồ-tát... từ bi nguyện lực hộ trì, nên hay khởi tâm nhàm chán đau khổ, tin có Niết-bàn và tu tập những căn lành. Do tu tập những căn lành được thành thục, khi gặp chư Phật, chư Bồ-tát chỉ dạy điều lợi ích tốt lành, mới hay tiến thẳng đến đạo Niết-bàn.

Giảng:

Lại Phật pháp có nhân có duyên, nhân duyên đầy đủ mới được thành tựu. Đứng về mặt vô minh vì dày mỏng sai biệt nên sự huân của chân như cũng có sai biệt. Đứng về nhân duyên tu hành, tuy người nào cũng có chánh nhân, nhưng không có trợ duyên thì chánh nhân không phát được. Chánh nhân là thầm chỉ cho chân như, trợ duyên là thầm chỉ cho phương tiện như thầy bạn, kinh sách... trợ giúp cho chúng ta. Nên đây nói rằng, *như biết trong cây có tánh lửa, lửa là chánh nhân,* nếu không có người biết dùng những phương tiện thì lửa trong cây không thể phát ra được. Nghĩa là chúng ta dùng hai cây cọ xát nhau, rồi nhờ bùi nhùi làm mồi, lửa mới phát cháy. Như vậy, tuy sẵn có chánh nhân là lửa trong cây, nếu không có phương tiện cọ và bùi nhùi thì lửa không phát ra. Cũng thế, chúng ta tu hành tuy ai nấy đều có chân như huân tập, nếu không có trợ duyên thì khó thành tựu. Song trợ duyên có người gặp người không gặp, nên có người phát người không phát.

Nếu được trợ duyên là Phật Bồ-tát, thiện hữu tri thức... bên ngoài chỉ dạy, mà chúng ta thật không có chánh nhân tịnh pháp bên trong, dù dạy đến đâu chúng ta cũng không tu thành tựu được. Thế nên nếu *tịnh pháp bên trong chưa có sức huân tập, thì cũng không thể rốt ráo nhàm chán khổ sanh tử,* biết cảnh bên ngoài là giả, biết *ưa cầu vui Niết-bàn,* mong muốn trở về cội gốc chân thật.

Thí dụ chúng ta có một món trang sức quý bằng ngọc thật, có người hàng xóm đem lại cho em chúng ta một món trang sức hình dáng tương tợ, nhưng là đồ giả.

Vì không biết đồ giả nên nó mừng, quý, còn chúng ta thấy đồ giả đó không ham. Cũng vậy, nhận biết mình có thể tánh chân tâm bất sanh bất diệt, chúng ta mới xem thường thân này, xem thường ngoại cảnh và xem thường vọng tâm. Vì biết nó giả dối tạm bợ mới phát tâm cầu xa lìa sanh tử khổ, mong được vui Niết-bàn.

Nhân và duyên hai thứ không thể thiếu, hai thứ ấy đầy đủ thì chuyện trở về thành công. Còn người nào không đầy đủ, người đó chưa trở về được. Vì vậy nên có kẻ trở về trước, người trở về sau. Kẻ vô minh dày tuy biết trở về nhưng trễ muộn, kẻ vô minh mỏng biết trở về liền mau đến nhà. Đó là chỗ sai biệt.

Ngoài chánh nhân và trợ duyên chúng ta còn cần được sức từ bi hộ trì của chư Phật Bồ-tát, sự tu tập sẽ mau tiến. Người được như vậy gọi là thiện căn thuần thục, vui thích tu thẳng tiến đến Niết-bàn.

*** Dụng huân tập**

Âm:

Dụng huân tập giả, tức thị chúng sanh ngoại duyên chi lực. Như thị ngoại duyên hữu vô lượng nghĩa, lược thuyết nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả sai biệt duyên, nhị giả bình đẳng duyên.

Dịch:

Dụng chân như huân tập là sức ngoại duyên của chúng sanh. Ngoại duyên như thế có vô lượng nghĩa, lược nói có hai thứ. Thế nào là hai? Một là duyên sai biệt, hai là duyên bình đẳng.

Giảng:

Dụng chân như huân tập là sức ngoại duyên của chúng sanh. Sức ngoại duyên có rất nhiều, đây tạm kể có hai thứ duyên là bình đẳng và sai biệt.

+ Duyên sai biệt

Âm:

Sai biệt duyên giả, thử nhân y ư chư Phật Bồ-tát đẳng, tùng sơ phát ý thủy cầu đạo thời nãi chí đắc Phật, ư trung nhược kiến nhược niệm, hoặc vi quyến thuộc phụ mẫu chư thân, hoặc vi cấp sử, hoặc vi tri hữu, hoặc vi oan gia, hoặc khởi tứ nhiếp, nãi chí nhất thiết sở tác vô lượng hạnh duyên, dĩ khởi đại bi huân tập chi lực, năng linh chúng sanh tăng trưởng thiện căn, nhược kiến nhược văn đắc lợi ích cố.

Dịch:

Về duyên sai biệt là, người này y nơi chư Phật Bồ-tát từ khi sơ phát ý cầu đạo cho đến khi thành Phật, ở trong khoảng đó hoặc thấy hoặc nghĩ, hoặc làm quyến thuộc, cha mẹ, những người thân, hoặc làm kẻ tôi tớ, hoặc làm bạn bè, hoặc làm kẻ oán thù, hoặc khởi tứ nhiếp pháp, cho đến tất cả việc làm vô lượng hạnh duyên, vì khởi sức đại bi huân tập, hay khiến cho chúng sanh đó tăng trưởng thiện căn, hoặc thấy hoặc nghe đều được lợi ích.

Giảng:

Duyên bên ngoài là sự giúp đỡ ủng hộ của quyến thuộc hoặc thầy bạn, thiện tri thức. Người này luôn luôn

được chư Phật chư Bồ-tát hay chư thiện tri thức ở bên cạnh mình để giúp đỡ, hướng dẫn. Chư thiện tri thức có mặt trong mọi trường hợp:

1. *Cha mẹ,* như có nhiều bậc cha mẹ muốn cho con tu, dạy cho con tu.

2. *Người thân,* như bà con quyến thuộc của chúng ta phát tâm tu, nhân đó làm duyên khiến mình cũng phát tâm tu.

3. *Tôi tớ,* trường hợp này hơi khó thấy, có khi làm tôi tớ để khuyến khích chúng ta tu.

4. *Bạn bè,* cùng kết duyên với nhau để chỉ dẫn chúng ta tu.

5. *Oán thù,* trường hợp này khó nhất, cũng để giúp chúng ta tu.

Trường hợp thiện tri thức làm oán thù này chúng ta rất dễ lầm. Thí dụ có một Phật tử siêng năng sáng chiều đi chùa, nghe kinh học đạo cần mẫn, bỗng người ấy bị láng giềng chửi mắng là giả bộ đạo đức... Lúc đó người siêng năng đi chùa phải đối xử làm sao? Nếu biết người chửi là thiện tri thức của mình, nói mình giả bộ đạo đức thì mình phải đạo đức thật. Từ đây về sau có ai chửi mình cũng làm thinh, như vậy người chửi mắng là thiện hữu tri thức, tạo điều kiện cho chúng ta tiến tu.

Trường hợp khác, có người buôn bán giàu có của cải bạc tỷ, thình lình gặp một người bạn hùn hạp

làm ăn tin tưởng quá, nên đưa một số tiền lớn cho họ. Thời gian sau, người này trốn luôn không trả. Vì bị mất hết tiền bạc nên người kia buồn, vào chùa xin tu. Như vậy người giật tiền đó là thiện tri thức, làm duyên tốt cho chúng ta tu. Tu rồi chúng ta không còn hờn giận người kia nữa, nếu còn buồn giận đó là chúng ta giận buồn Bồ-tát. Thế nên có những trường hợp chúng ta không ngờ người đó là thiện tri thức của mình. Không ngờ vì Bồ-tát thị hiện không nói trước, các ngài làm nhiều hạnh thuận nghịch khác nhau, miễn là giúp chúng ta tu được. Có khi các ngài làm chúng ta khổ, có khi lại mắng chửi, hoặc khuyến khích... Vì vậy, dù là oan gia, là kẻ thù cũng là duyên tốt cho chúng ta, nên phải mang ơn thiện tri thức. Chính cảnh đau khổ đó nuôi dưỡng ý chí giải thoát cho chúng ta. Đó là trong cái xấu biến thành tốt, trong cái dở biến thành hay. Hiểu như thế rồi thì trong trường hợp nào chúng ta cũng tu được cả.

6. Trường hợp *khởi tứ nhiếp pháp,* đó là những vị thiện tri thức ứng dụng bốn pháp, bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự để nhiếp độ chúng ta.

Cho đến tất cả việc làm tạo vô lượng hạnh duyên, vì khởi sức đại bi huân tập, hay khiến chúng sanh đó tăng trưởng căn lành, hoặc là thấy hoặc là nghe đều được lợi ích.

Nói về duyên sai biệt chúng ta không thể lường được. Thế nên ai bị người làm khổ, bây giờ được đi tu, phải mang ơn người ấy nhiều.

Âm:

Thử duyên hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả cận duyên, tốc đắc độ cố. Nhị giả viễn duyên, cửu viễn đắc độ cố. Thị cận viễn nhị duyên, phân biệt phục hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả tăng trưởng hạnh duyên, nhị giả thọ đạo duyên.

Dịch:

Duyên sai biệt này lại có hai thứ. Thế nào là hai? Một là duyên gần vì chóng được độ. Hai là duyên xa vì lâu xa mới được độ. Hai duyên gần xa ấy, phân biệt lại có hai thứ. Thế nào là hai? Một là duyên tăng trưởng hạnh, hai là duyên thọ đạo.

Giảng:

Trong duyên sai biệt đó, các ngài làm nhiều cách vì tùy theo từng trường hợp nhân duyên của chúng sanh. Trường hợp nào chúng ta thấy nghe đều là duyên tốt để tu, trong đó có duyên gần và duyên xa. Gần là gặp duyên rồi chúng ta phát tâm tu liền. Xa là phải trải qua một thời gian lâu xa chúng ta mới phát tâm tu. Thí dụ có người đến chỉ dạy đạo lý, nghe xong chúng ta liền phát tâm tu ngay. Có người biếu quyển sách để chúng ta xem, lâu ngày thấm dần, chúng ta mới phát tâm tu. Vậy người trực tiếp nói đạo lý, chúng ta phát tâm tu là *duyên gần*. Người biếu quyển sách cho chúng ta xem là *duyên xa.* Ngoài ra còn nhiều trường hợp khác cũng như thế, đó là *duyên tăng trưởng hạnh*.

Duyên thọ đạo là duyên làm cho chúng ta tăng trưởng những đạo đức liền, hay có khi giúp chúng ta nhận ra được đạo lý, rồi từ từ sau đó chúng ta mới phát tâm tu.

+ Duyên bình đẳng

Âm:

Bình đẳng duyên giả, nhất thiết chư Phật Bồ-tát giai nguyện độ thoát nhất thiết chúng sanh, tự nhiên huân tập hằng thường bất xả. Dĩ đồng thể trí lực cố, tùy ứng kiến văn nhi hiện tác nghiệp. Sở vị chúng sanh y ư tam-muội, nãi đắc bình đẳng kiến chư Phật cố.

Dịch:

Duyên bình đẳng là tất cả chư Phật Bồ-tát đều nguyện độ thoát tất cả chúng sanh, tự nhiên thường hằng huân tập không rời bỏ. Do dùng sức trí đồng thể, tùy ứng hợp thấy nghe mà hiện ra các việc làm. Đó gọi rằng chúng sanh y nơi tam-muội mới được bình đẳng thấy chư Phật.

Giảng:

Duyên bình đẳng là duyên thệ nguyện độ tất cả chúng sanh của chư Phật chư Bồ-tát, các ngài không nguyện độ riêng một người nào, nên gọi là thệ nguyện bình đẳng. Song hiện tại trên sự tướng chúng ta thấy Phật độ có bình đẳng không?

Như theo kinh A-hàm, có ngoại đạo đến hỏi Phật: Cù-đàm! Ngài có đại bi đại nguyện độ tất cả chúng sanh phải không? Phật đáp: Phải. Ông liền bẻ lại: Nếu ngài có đại bi nguyện độ tất cả chúng sanh, vì sao đi đâu ngài cũng dẫn theo các đệ tử, cũng chỉ nói pháp cho họ nghe, còn tất cả những người khác ngài không nói và họ cũng chưa được nghe? Phật hỏi lại: Như người nông phu làm ruộng, ruộng của họ có nhiều thửa, hoặc ở dưới sâu, hoặc trên gò, hoặc phì nhiêu, hoặc chai cằn..., vậy người nông phu biết làm ruộng, trước phải lo làm những thửa ruộng nào? Ngoại đạo đáp: Nếu đầu mùa mưa phải lo làm thửa ruộng dưới sâu trước, cày cấy mảnh ruộng phì nhiêu trước, còn những mảnh ruộng chai cằn hoặc ở trên gò dần dần làm sau. Phật nói: Cũng thế, ta có đại nguyện độ tất cả chúng sanh. Những chúng sanh nào có duyên thuần thục ta độ trước, những chúng sanh duyên chưa thuần nhiều hay thuần thục một phần nào, ta độ kế đó, những chúng sanh duyên rất mỏng ít, từ từ ta sẽ độ sau, và làm duyên để cho họ được độ. Như vậy, ta đều có nguyện độ tất cả.

Chư Phật lúc nào cũng bình đẳng, chỉ vì căn cơ chúng sanh không đồng. Người có duyên nói họ nghe thì nói với họ trước, còn người chưa chịu nghe thì thủng thẳng từ từ, đến khi nào họ phát tâm chịu nghe chúng ta mới nói. Cho nên nguyện thì khắp nhưng độ thì tùy duyên tùy căn cơ. Ý nghĩa duyên bình đẳng của chư Phật là vậy.

Như tôi đang nói pháp đây, đối với tất cả quý vị đều bình đẳng, nhưng không chắc quý vị về tu giống hệt nhau.

Có người tu tiến, có người chầm chậm, có người thả rề, nước chảy lên trôi lên, nước chảy xuống trôi xuống... Khi người tinh tấn đến xin tôi chỉ dạy, tôi khuyến khích họ tu thêm. Còn người thả rề đến, lâu lâu gặp mặt thì chào, không biết nói gì! Như thế không trách Phật bất công. Tại sao thấy như người này được sự ủng hộ của Phật còn người kia vô phần? Đó là tại chúng ta, vậy nên trách mình đừng trách người khác.

Chúng sanh y nơi tam-muội mới được bình đẳng thấy chư Phật. Khi chúng ta ở trong chánh định, lúc đó mọi người đều bình đẳng thấy Phật, nếu còn chạy theo phân biệt lăng xăng là còn ở trong sai biệt, mỗi người có cái thấy khác nhau.

*** Thể dụng huân tập**

Âm:

Thử thể dụng huân tập, phân biệt phục hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị?

Dịch:

Thể dụng huân tập này phân biệt lại có hai thứ. Thế nào là hai?

+ Chưa tương ưng

Âm:

Nhất giả vị tương ưng, vị phàm phu Nhị thừa, Sơ phát ý Bồ-tát đẳng, dĩ ý, ý thức huân tập, y tín lực cố nhi năng tu hành, vị đắc vô phân biệt tâm dữ thể tương ưng cố, vị đắc tự tại nghiệp tu hành dữ dụng tương ưng cố.

Dịch:

Một là chưa tương ưng, nghĩa là hàng phàm phu, Nhị thừa, Sơ phát ý Bồ-tát... do ý, ý thức huân tập, y nơi sức tin mà tu hành, chưa được tâm vô phân biệt cùng với thể tương ưng và chưa được tu hành nghiệp tự tại cùng với dụng tương ưng.

Giảng:

Chưa tương ưng chỉ cho hàng phàm phu, Nhị thừa và Bồ-tát mới phát tâm... vì khi tu dùng ý, ý thức huân tập, y nơi sức tin mà tu, nên chưa được tâm vô phân biệt, vì vậy chưa tương ưng với thể chân như. Các vị này cũng chưa được sức tu hành tự tại, nhà thiền gọi là hồn nhiên mặc áo ăn cơm, vì vậy cũng chưa được tương ưng với dụng chân như.

Như thế, chúng ta muốn cùng với thể dụng chân như tương ưng thì phải được tâm vô phân biệt. Song hiện nay chúng ta còn dùng ý và ý thức để giản trạch thật giả nên chưa được tâm vô phân biệt.

+ Đã tương ưng

Âm:

Nhị giả dĩ tương ưng, vị Pháp thân Bồ-tát đắc vô phân biệt tâm, dữ chư Phật trí dụng tương ưng, duy y pháp lực tự nhiên tu hành, huân tập chân như, diệt vô minh cố.

Dịch:

Hai là đã tương ưng, nghĩa là Pháp thân Bồ-tát được tâm vô phân biệt cùng với trí dụng của chư Phật

tương ưng, chỉ y nơi pháp lực tự nhiên tu hành, huân tập chân như và diệt vô minh.

Giảng:

Đã tương ưng chỉ cho hàng Bồ-tát từ Sơ địa trở lên, phá một phần vô minh, chứng một phần pháp thân, nên gọi là Pháp thân Bồ-tát. Do được một phần pháp thân, dần dần các ngài được tâm vô phân biệt, liền cùng với trí dụng của chư Phật tương ưng.

Có nhiều vị ngồi thiền sau thời gian năm bảy tháng, đến than với tôi rằng ngồi thiền cứ thấy vọng tưởng hoài, không hết. Hết vọng tưởng là được tâm vô phân biệt, là Bồ-tát Sơ địa. Mới tu có mấy tháng mà muốn làm Bồ-tát Sơ địa! Đâu có đơn giản như vậy. Phải bền chí tu tập, vọng tưởng sẽ mỏng dần, đến khi được vô phân biệt lặng lẽ như như, lúc đó bắt đầu thấy pháp thân, là Bồ-tát Sơ địa. Chúng ta phải hiểu rõ, đừng chán sợ vọng tưởng. Biết được vọng tưởng là quá hay rồi, hồi xưa không biết vọng tưởng, không biết buông bỏ, bây giờ lại muốn nó hết liền là quá tham.

Chỉ y theo pháp lực tự nhiên tu hành, huân tập chân như và diệt vô minh. Diệt hết vô minh là thành Phật. Nên hiểu đường lối tu hành của chúng ta là lối đi thẳng tắt, không có những hình ảnh mầu nhiệm hấp dẫn, chỉ hết vọng tưởng là xong việc. Cứ tu tập một đường như thế, chừng nào được tâm vô phân biệt, dứt vô minh thì tâm sáng ngời. Còn nghe tu ít tháng có thần thông, vài tháng thấy Phật Bồ-tát hiện... nghe như hay lắm nhưng là con đường quanh co, không có thật.

j. Nghĩa huân tập của pháp nhiễm và pháp tịnh

Âm:

Phục thứ, nhiễm pháp tùng vô thủy dĩ lai huân tập bất đoạn, nãi chí đắc Phật hậu tắc hữu đoạn. Tịnh pháp huân tập tắc vô hữu đoạn, tận ư vị lai. Thử nghĩa vân hà? Dĩ chân như pháp thường huân tập cố, vọng tâm tắc diệt, pháp thân hiển hiện, khởi dụng huân tập, cố vô hữu đoạn.

Dịch:

Lại nữa, pháp nhiễm từ vô thủy đến nay huân tập không dứt, cho đến được thành Phật thì có dứt. Pháp tịnh huân tập thì tột đời vị lai không có đoạn dứt. Nghĩa này thế nào? Do pháp chân như thường huân tập nên vọng tâm phải diệt, pháp thân hiển hiện, khởi dụng huân tập nên không có dứt.

Giảng:

Nghĩa huân tập của pháp nhiễm có cùng tận, pháp tịnh huân tập không cùng tận. Vô minh thì vô thủy hữu chung, chân như thì vô thủy vô chung. Tại sao? Vì pháp nhiễm huân tập khởi lên từ vô thủy, đến khi chúng ta tu hành thành Phật, pháp nhiễm chấm dứt. Nhân của vô minh nhiễm ô do mê chân mà khởi, hết nhiễm thì chân hiện nên sự huân tập của pháp nhiễm phải dứt. Nếu không hết pháp nhiễm không gọi là Phật. Như thế, trước kia bản giác là thanh tịnh, đến khi thành Phật càng thuần tịnh hơn. Vì *pháp chân như thường huân tập, nên vọng tâm phải diệt, pháp thân được hiển hiện.*

Do pháp thân hiển bày nên sự huân tập của pháp tịnh không bao giờ đoạn diệt. Pháp tịnh luôn luôn tăng trưởng, vì thế chư Phật Bồ-tát có đại dụng bất tư nghì, độ sanh vô cùng tận.

k. Thể đại và Tướng đại của chân như

Âm:

Phục thứ, chân như tự thể tướng giả, nhất thiết phàm phu, Thanh văn Duyên giác, Bồ-tát chư Phật vô hữu tăng giảm, phi tiền tế sanh phi hậu tế diệt, tất cánh thường hằng. Tùng bản dĩ lai tánh tự mãn túc nhất thiết công đức.

Sở vị tự thể hữu đại trí tuệ quang minh nghĩa cố, biến chiếu pháp giới nghĩa cố, chân thật thức tri nghĩa cố, tự tánh thanh tịnh tâm nghĩa cố, thường lạc ngã tịnh nghĩa cố, thanh lương bất biến tự tại nghĩa cố. Cụ túc như thị quá ư hằng sa bất ly, bất đoạn, bất dị, bất tư nghì Phật pháp, nãi chí mãn túc vô hữu sở thiểu nghĩa cố, danh vi Như Lai tàng, diệc danh Như Lai pháp thân.

Dịch:

Lại nữa, tự thể tướng chân như ở nơi tất cả phàm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ-tát, chư Phật, không có thêm bớt, không phải mé trước có sanh, không phải mé sau có diệt, cứu cánh thường hằng. Xưa nay tự tánh đầy đủ tất cả công đức.

Nghĩa là tự thể chân như vì có nghĩa đại trí tuệ quang minh, vì có nghĩa soi khắp pháp giới, vì có nghĩa nhận biết chân thật, vì có nghĩa tự tánh

thanh tịnh tâm, vì có nghĩa thường lạc ngã tịnh, vì có nghĩa thanh lương bất biến tự tại, đầy đủ Phật pháp không thể nghĩ bàn như thế quá số cát sông Hằng, không lìa, không đoạn, không khác, cho đến vì các nghĩa đầy đủ không chỗ thiếu nên gọi là Như Lai tàng, cũng gọi là Như Lai pháp thân.

Giảng:

Tự thể tướng chân như là tự thể tướng Đại thừa. Tự thể tướng này nơi tất cả hàng phàm phu, Nhị thừa, Bồ-tát, chư Phật không thêm bớt, không phải trước sanh sau có diệt, cũng không phải thuở xưa diệt bây giờ sanh. Tự tánh cứu cánh này thường hằng, xưa nay đầy đủ tất cả công đức, không riêng Phật mới có, phàm phu cũng có đầy đủ. Sở dĩ sai biệt vì Phật giác ngộ hoàn toàn Phật tánh, phàm phu thì mê hoàn toàn Phật tánh ấy.

Phật tánh đầy đủ vô lượng công đức, vì có các nghĩa *trí tuệ lớn sáng suốt, soi khắp cả pháp giới*... cho đến sau cùng là nghĩa *thanh lương bất biến tự tại*. Chân như đầy đủ vô lượng công đức, vô minh cũng đầy đủ vô lượng vô biên nghiệp sai biệt, biến hiện đủ thứ. Vô minh là tối tăm si mê, ngược lại chân như là đại trí tuệ quang minh. Bản chất của chân như và vô minh ngược nhau, khi vô minh khởi thì che lấp tất cả diệu dụng của chân như, khi vô minh hết thì bao nhiêu diệu dụng của chân như đều hiển lộ. Chân như có đầy đủ tất cả Phật pháp như cát sông Hằng, gọi là *Như Lai tàng,* là pháp thân hay *Như Lai pháp thân*. Như thế không phải khi trở về chân như là lặng yên không ngơ, mà lúc ấy đầy đủ vô lượng vô biên công đức.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Thượng thuyết chân như, kỳ thể bình đẳng ly nhất thiết tướng, vân hà phục thuyết thể hữu như thị chủng chủng công đức?

<u>Đáp viết</u>: Tuy thật hữu thử chư công đức nghĩa, nhi vô sai biệt chi tướng, đẳng đồng nhất vị, duy nhất chân như. Thử nghĩa vân hà? Dĩ vô phân biệt ly phân biệt tướng, thị cố vô nhị.

Dịch:

<u>Hỏi</u>: Trước nói thể chân như bình đẳng lìa tất cả tướng, nay tại sao lại nói thể ấy có những công đức như thế?

<u>Đáp</u>: Tuy thật có các nghĩa của những công đức này mà tướng của nó không có sai biệt, thảy đồng một vị, chỉ một chân như. Nghĩa này thế nào? Bởi do vô phân biệt lìa tướng phân biệt nên không có hai.

Giảng:

Ý câu hỏi là pháp thân Như Lai vốn bình đẳng, vì sao lại có vô lượng công đức diệu dụng như thế.

Đứng về mặt lý thể thì chân như đầy đủ công đức mà vẫn bình đẳng vì không có tướng sai biệt. Đứng về phương diện diệu dụng thì tuy có nhiều công đức nhưng không có tướng sai biệt.

Thí dụ mặt biển có nhiều lượn sóng dấy lên, dụng của nó không lường được. Các lượn sóng hình tướng

cao thấp sai khác, có những đợt sóng nhỏ lao xao hoặc sóng lớn làm chìm ghe tàu, hoặc khi sóng đùa giúp ghe tàu đi nhanh... Khi lặng sóng trở về thể nước không còn tướng nào của sóng, chỉ còn nước nâng đỡ tàu thuyền. Cũng như vậy, cái dụng của mê dấy lên bao nhiêu thứ sai biệt, khi mê hết diệu dụng của trí cũng đầy đủ bấy nhiêu thứ tốt đẹp. Thế nên khi trở về chân như là vô phân biệt, vì vô phân biệt nên bình đẳng, bình đẳng mà có đầy đủ tất cả công đức.

Âm:

Phục dĩ hà nghĩa đắc thuyết sai biệt? Dĩ y nghiệp thức, sanh diệt tướng thị. Thử vân hà thị? Dĩ nhất thiết pháp bản lai duy tâm, thật vô ư niệm, nhi hữu vọng tâm bất giác khởi niệm, kiến chư cảnh giới cố thuyết vô minh. Tâm tánh bất khởi, tức thị đại trí tuệ quang minh nghĩa cố. Nhược tâm khởi kiến, tắc hữu bất kiến chi tướng. Tâm tánh ly kiến, tức thị biến chiếu pháp giới nghĩa cố.

Dịch:

Lại do nghĩa gì mà nói sai biệt? Vì y nơi nghiệp thức mà có tướng sanh diệt hiện bày. Chỗ này làm sao tỏ bày? Do tất cả pháp xưa nay chỉ là tâm, thật không có niệm, mà có vọng tâm bất giác niệm dấy khởi, thấy các cảnh giới, nên gọi là vô minh. Tâm tánh không khởi tức nghĩa đại trí tuệ quang minh. Nếu tâm khởi thấy thì có tướng chẳng thấy. Tâm tánh lìa cái thấy tức là cái nghĩa soi khắp cả pháp giới vậy.

Giảng:

Đây lại đặt câu hỏi, tại sao có các tướng sai biệt.

Sở dĩ có các tướng sai biệt là căn cứ trên nghiệp thức sanh diệt. Tất cả pháp xưa nay chỉ là tâm, không có niệm sai biệt. Do *vọng tâm bất giác niệm dấy khởi,* nên mới thấy có cảnh giới bên ngoài. Dấy niệm là vô minh, vô minh bèn có năng sở, có cảnh giới bên ngoài và người năng kiến bên trong. Khi vọng niệm lặng xuống trở về thanh tịnh, gọi là *đại trí tuệ quang minh.*

Nếu tâm khởi thấy thì có tướng chẳng thấy. Không khởi thấy mới có tướng chẳng thấy, tại sao khi khởi thấy lại có tướng chẳng thấy? Thí dụ trong thiền đường này có trăm người, nếu tôi chú tâm vào một người thì không thấy bao nhiêu người khác. Cũng vậy, khi tâm chúng ta vừa dấy niệm lên nghĩ một vấn đề gì, lúc đó chỉ biết vấn đề ấy, ngoài ra không thấy biết những việc khác. Đó gọi là khi tâm khởi thấy là có cái chẳng thấy.

Khi tâm lìa cái thấy một, nghĩa là thấy tất cả pháp giới, còn khi tâm lặng không duyên theo một pháp nào, lúc đó thấy bao xa? Nếu còn dính với một pháp trần, dù pháp trần đó lớn như quả núi cũng có hạn lượng của nó. Nếu không dính một pháp trần nào cả, thì sẽ thấy tâm mình trùm khắp vũ trụ. Đó là chỗ thiết yếu của sự tu hành. Nên nói, *tâm tánh lìa cái thấy tức là cái nghĩa chiếu soi khắp pháp giới.* Chúng ta tu, muốn biết khắp hết các pháp thì đừng duyên theo bất cứ cái gì. Trong kinh nói Phật biết tất cả chúng sanh trong bao nhiêu pháp giới, bao nhiêu cõi Phật nhiều như

số cát bụi ngài đều biết hết. Ngài không có cái biết bị dính vào một pháp nào, còn chúng ta biết từng niệm riêng tư, do duyên với pháp trần, hoặc duyên với ngoại cảnh, nên tâm bị mờ tối. Đây là nghĩa cần yếu của đoạn này.

Âm:

Nhược tâm hữu động, phi chân thức tri, vô hữu tự tánh, phi thường, phi lạc, phi ngã, phi tịnh, nhiệt não suy biến tắc bất tự tại, nãi chí cụ hữu quá hằng sa đẳng vọng nhiễm chi nghĩa. Đối thử nghĩa cố, tâm tánh vô động tắc hữu quá hằng sa đẳng chư tịnh công đức tướng nghĩa thị hiện.

Nhược tâm hữu khởi, cánh kiến tiền pháp khả niệm giả tắc hữu sở thiểu. Như thị tịnh pháp vô lượng công đức, tức thị nhất tâm, cánh vô sở niệm, thị cố mãn tú. Danh vi pháp thân Như Lai chi tàng.

Dịch:

Nếu tâm có động thì không phải là thật hiểu biết, không có tự tánh nên không phải thường, không phải lạc, không phải ngã, không phải tịnh, nhiệt não suy biến nên không tự tại, cho đến đầy đủ những nghĩa vọng nhiễm nhiều hơn số cát sông Hằng. Đối với nghĩa này, tâm tánh không động ắt có đủ nghĩa tất cả tướng tịnh công đức nhiều hơn số cát sông Hằng được hiển bày.

Nếu tâm có khởi, liền thấy các pháp tiền trần có thể tư duy phân biệt, tức có thiếu sót. Còn pháp tịnh

vô lượng công đức như thế tức là nhất tâm, không có "sở niệm" nên được đầy đủ, gọi là kho pháp thân Như Lai.

Giảng:

Nếu tâm khởi động niệm thì không phải là thật hiểu biết, do không có tự tánh nên không phải thường lạc ngã tịnh. Hiểu biết theo niệm là biết theo nghiệp, không biết đúng sự thật. Khi lặng lẽ như như, hiểu biết theo trí tuệ giác ngộ mới là thật sự biết. Vì vậy các kinh A-hàm luôn luôn nhắc rằng, muốn biết được lẽ thật thì tâm phải định.

Khi ngồi thiền tâm yên tịnh lặng lẽ, lúc đó có biết hay không? Chỉ có tánh giác hiện tiền, vừa có đối tượng là đã mắc kẹt rồi, chúng ta biết theo vọng niệm theo duyên nên lúc biết lúc không, chân như thể giác đầy đủ nên lúc nào cũng biết khắp tất cả.

Muốn được tánh biết như thật chúng ta phải làm sao? Chỉ không có suy nghĩ mới biết hết. Đó là nguyên tắc lạ lùng nhất, ở thế gian khó có người biết ứng dụng. Thông thường khi chúng ta muốn biết điều gì cứ suy nghĩ hoài, nghiền ngẫm, bóp đầu bóp trán tìm cho ra lẽ, càng suy nghĩ càng rối. Chỉ buông hết đi thì tự nhiên biết. Thế nên tôi nói chúng ta phải gan, vì điều này ngược ngạo lạ thường quá. Không suy nghĩ mới thật là khôn ngoan, đức Phật gọi đó là đại trí, còn biết lăng xăng là phàm phu trí. Lão Tử nói "Đại trí nhược ngu", người đại trí dường như ngu. Đến chỗ tột cùng, không cho suy nghĩ tính toán, mới gọi là đại.

Tâm tánh không động hiển bày tất cả tướng tịnh công đức. Chúng ta đừng tìm công đức ở đâu cả, chỉ cần tâm không động là đầy đủ tất cả công đức. Tự tánh công đức vô lậu này hiển lộ khi chúng ta buông hết tất cả vọng tưởng. Trong khi tu, tuy vọng tưởng chưa lặng hoàn toàn, nhưng có lặng thưa đi là đã có tự tánh công đức hiển lộ một ít, tu dần dần đến lúc lặng hết, tự tánh công đức hiển lộ đầy đủ. Vì thế luận nói *khi tâm tánh không động, công đức nhiều hơn số cát sông Hằng*. Đây gọi là công đức vô lậu, chân thật thoát ly sanh tử. Nếu chúng ta chạy tìm công đức sanh diệt, đời sau được hưởng phước nơi cõi người cõi trời, chưa phải chỗ giải thoát.

Nếu tâm có khởi, liền thấy các pháp trước mặt, đó là đối tượng khiến chúng ta chú ý, suy nghĩ tức là còn thiếu sót. Tâm bị hạn cuộc trong phạm vi nhỏ, nên nói là công đức ít. *Pháp tịnh có vô lượng công đức như thế, tức là nhất tâm, không có "sở niệm" nên được đầy đủ, gọi là kho pháp thân Như Lai.* Khi tâm chúng ta không động là trở về chân như thanh tịnh, còn gọi là Như Lai tàng.

l. Dụng đại của chân như

Âm:

Phục thứ, chân như dụng giả, sở vị chư Phật Như Lai, bản tại nhân địa phát đại từ bi, tu chư ba-la-mật, nhiếp hóa chúng sanh, lập đại thệ nguyện, tận dục độ thoát đẳng chúng sanh giới, diệc bất hạn kiếp số tận ư vị lai. Dĩ thủ nhất thiết chúng sanh

như kỷ thân cố, nhi diệc bất thủ chúng sanh tướng. Thử dĩ hà nghĩa? Vị như thật tri nhất thiết chúng sanh cập dữ kỷ thân chân như bình đẳng vô biệt dị cố.

Dịch:

Lại nữa, dụng chân như tức là chư Phật Như Lai khi xưa ở tại nhân địa phát đại từ bi, tu các pháp ba-la-mật, nhiếp hóa chúng sanh, lập đại thệ nguyện, muốn độ thoát tất cả thế giới chúng sanh không có hạn lượng kiếp số, tột đời vị lai. Do xem tất cả chúng sanh như thân mình, nhưng cũng chẳng chấp tướng chúng sanh. Tại sao? Vì như thật biết tất cả chúng sanh cùng với thân mình là chân như bình đẳng không có sai biệt.

Giảng:

Đây nói về đại dụng của chư Phật. Chư Phật Như Lai được đại dụng bất tư nghì là do nhân địa tu hành của các ngài thuở xưa luôn luôn tu Bồ-tát hạnh. Các ngài do lòng từ bi nên tu các pháp ba-la-mật, nhiếp hóa tất cả chúng sanh, lập thệ nguyện lớn là *muốn độ thoát tất cả thế giới chúng sanh* không có chừng hạn, *không giới hạn kiếp số, tột đến đời vị lai.*

Chư Phật thấy thân chúng sanh như thân mình, không thấy có tướng chúng sanh riêng. Đây là tinh thần đặc biệt của Đại thừa, Đại thừa là *tâm chúng sanh tức tự tánh chân như.* Nhận được tự tánh rồi từ đó phát tâm rộng lớn, vì thế phát nguyện độ sanh không hạn lượng, trùm khắp thời gian không gian.

Nhận được tự tánh chân như, chúng ta sẽ thấy chúng sanh cũng có tự tánh chân như, mọi người bình đẳng như nhau. Đến chỗ này không còn mắc kẹt trên tướng chúng sanh, nếu mắc kẹt thì nguyện độ sanh không khắp. Do đó chúng ta sẽ không ngạc nhiên tại sao Bồ-tát lúc nào cũng phát nguyện rộng lớn. Như thường ngày chúng ta chưa phải Bồ-tát, mỗi lần ngồi thiền xong đều nguyện:

Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ,
Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn,
Pháp môn vô lượng thệ nguyện học,
Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành.

Nói về số lượng thì nguyện độ chúng sanh vô biên, nói về thời gian, như ngài A-nan nguyện *Như nhất chúng sanh vị thành Phật, chung bất ư thử thủ nê-hoàn* (Còn một chúng sanh chưa thành Phật, trọn không ở nơi đây vào Niết-bàn).

Vì các ngài xứng thể tánh khởi dụng độ sanh, không phải theo tướng chúng sanh mà độ. Xứng với tánh thì không lệ thuộc thời gian không gian, hình tướng riêng biệt.

Tại sao? Vì như thật biết tất cả chúng sanh cùng với thân mình là chân như bình đẳng không sai biệt vậy. Vì biết rõ tất cả mọi người đều có chân như, mình và chúng sanh không khác. Khi nhận hiểu như vậy mới tu tất cả pháp ba-la-mật.

Bồ-tát thấy được tự tánh chân như bình đẳng, xem thân này như bèo bọt, hạt bụi, không có nghĩa gì nên các ngài làm tất cả việc. Chúng ta còn thấy thân quan trọng, chưa nhận được tự tánh nên không thể thực hành lục độ ba-la-mật. Như khi phát tâm bố thí, gặp trường hợp dễ còn bố thí được, gặp trường hợp không dễ chẳng những khó bố thí mà còn nổi sân là khác. Do vì chưa sống được với tự tánh chân như, còn đang sống với tứ đại ngũ uẩn này nên không làm đến rốt ráo. Thế nên tất cả Bồ-tát hay chư Phật thực hiện được bản nguyện đại từ đại bi, làm được việc ba-la-mật, do các ngài đã thấy được tất cả chúng sanh đồng một chân như bình đẳng.

Âm:

Dĩ hữu như thị đại phương tiện trí, trừ diệt vô minh, kiến bản pháp thân, tự nhiên nhi hữu bất tư nghì nghiệp chủng chủng chi dụng, tức dữ chân như đẳng biến nhất thiết xứ, hựu diệc vô hữu dụng tướng khả đắc.

Hà dĩ cố? Vị chư Phật Như Lai duy thị pháp thân trí tướng chi thân, đệ nhất nghĩa đế vô hữu thế đế cảnh giới, ly ư thi tác, đản tùy chúng sanh kiến văn đắc ích cố thuyết vi dụng.

Dịch:

Do có đại trí phương tiện như thế, trừ diệt được vô minh, thấy được gốc pháp thân, tự nhiên có các thứ dụng của nghiệp bất tư nghì, tức cùng với chân như đồng khắp tất cả chỗ, lại cũng không có tướng dụng có thể được.

Vì cớ sao? Nghĩa là chư Phật Như Lai chỉ là pháp thân, trí tướng thân, đệ nhất nghĩa đế, không có cảnh giới thế đế, lìa các tạo tác thi vi, chỉ tùy chúng sanh thấy nghe liền được lợi ích nên nói là dụng.

Giảng:

Khi được trí phương tiện rộng lớn, lúc đó trừ sạch vô minh, thấy được chân như bình đẳng, nên hằng sống với pháp thân, *tự nhiên có diệu dụng bất khả tư nghì.* Đây dùng chữ diệu dụng thay cho chữ nghiệp bất tư nghì. Tuy có dụng bất tư nghì mà *không có tướng dụng có thể được.*

Tại sao nói dụng mà không có tướng dụng? Vì khi nhập được pháp thân, lúc đó thuần là trí tướng. Trí tướng chư Phật khác với trí tướng phàm phu chúng ta. Trí tướng phàm phu là cái suy nghĩ nhiều, nhớ giỏi... đó là có tướng. Trí chư Phật là trí của pháp thân thanh tịnh, cho nên tướng mà không tướng. Đó là đệ nhất nghĩa đế, chỗ cứu cánh chân thật không còn sanh diệt, nên dụng mà không có tướng dụng.

Đại dụng của chư Phật *lìa tất cả tạo tác thi vi, chỉ tùy chúng sanh thấy nghe liền được lợi ích.* Đại dụng này không có tướng mạo, không có hình trạng, vậy chúng sanh thấy nghe như thế nào liền được lợi ích? Chúng ta thường dùng trí dụng của thế gian để suy nghĩ chuyện phải quấy hơn thiệt. Như người mua bán xét tính kỹ, biết cái này lời thì mua, cái kia thì không mua, nên buôn bán trúng, nếu suy nghĩ trật thì mua bán lỗ lã. Như vậy người thế gian biết dùng trí suy nghĩ đúng thì có lợi ích, bàn tính điều gì cũng không sai quấy. Trí dụng

của chư Phật là trí dụng không động, không suy nghĩ. Trên thể lặng lẽ như như không động, chúng sanh vừa khởi nghĩ đến các ngài thì ngay đó các ngài liền biết chúng sanh cần gì, theo căn cơ của họ mà làm lợi ích.

Chỗ không tướng ứng dụng thì muôn ngàn thứ lợi ích chúng sanh; chỗ có tướng cố định, tướng đó bị đóng khung nên lợi ích bị giới hạn. Do đó biết rằng vọng trí phàm phu là vọng trí bị đóng khung trong những hình ảnh theo pháp trần. Trí Như Lai thanh tịnh nên không bị đóng khung, tùy theo căn cơ của chúng sanh liền làm cho họ được lợi ích. Luận nói *thấy nghe liền được lợi ích nên nói là dụng*. Khiến chúng sanh thấy nghe liền được lợi ích, các ngài không có dụng ý dụng tâm nên nói là dụng. Chỗ dùng của chư Phật, dùng mà không có dùng; còn chỗ dùng của chúng ta, đem hết tâm ý lo lắng sắp đặt, nên dùng mà có tướng có dụng.

l1. Phân biệt sự thức

Âm:

Thử dụng hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị?

Nhất giả y phân biệt sự thức, phàm phu Nhị thừa tâm sở kiến giả, danh vi ứng thân. Dĩ bất tri chuyển thức hiện cố kiến tùng ngoại lai, thủ sắc phần tề bất năng tận tri cố.

Dịch:

Dụng này có hai thứ. Thế nào là hai?

Một là y phân biệt sự thức, là chỗ mà tâm phàm phu Nhị thừa thấy được, gọi là ứng thân. Vì do

không biết chuyển thức hiện ra, thấy từ ngoài đến, nhận lấy sắc tướng có chừng hạn nên không thể biết tột cùng.

Giảng:

Ứng dụng của chư Phật chia ra làm ba thân: ứng thân, báo thân và pháp thân. Tâm của hàng phàm phu và Nhị thừa y theo phân biệt sự thức nên chỉ thấy ứng thân của Phật. Vì không biết sự chuyển hiện của thất thức bên trong nên thấy ứng thân Phật bên ngoài, thấy sắc tướng có giới hạn.

Tất cả kinh A-hàm đều nhìn Phật theo con mắt của phàm phu và Nhị thừa, nên nói Phật sanh ra ở Ấn Độ, ngài có ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, mười chín tuổi xuất gia, ba mươi tuổi thành đạo, giáo hóa chúng sanh bốn mươi chín năm, tám mươi tuổi nhập Niết-bàn. Phật cũng bị đau lưng, có khi đi khất thực về bát không...; đó là ứng thân Phật có sắc tướng chừng hạn.

Các kinh Đại thừa như kinh Niết-bàn, Hoa Nghiêm, Duy-ma-cật... lại có cái nhìn về Phật pháp thân. Như trong kinh Duy-ma-cật, khi ngài A-nan đi xin sữa cho Phật uống trị bệnh, bị Duy-ma-cật quở nặng, ông nói rằng thân Phật là thân kim cang, không có sanh già bệnh chết. Đó là theo quan niệm Đại thừa. Vì thế khi chúng ta thấy kinh nói Như Lai tuổi thọ vô lượng vô biên không tính kể, không bao giờ chết, không bao giờ ăn uống... thì biết đó là tinh thần Phật pháp thân.

l2. Nghiệp thức

Âm:

Nhị giả y ư nghiệp thức, vị chư Bồ-tát tùng Sơ phát ý, nãi chí Bồ-tát Cứu cánh địa, tâm sở kiến giả, danh vi báo thân.

Thân hữu vô lượng sắc, sắc hữu vô lượng tướng, tướng hữu vô lượng hảo, sở trụ y quả diệc hữu vô lượng chủng chủng trang nghiêm tùy sở thị hiện, tức vô hữu biên bất khả cùng tận ly phần tề tướng, tùy kỳ sở ứng, thường năng trụ trì bất hủy bất thất. Như thị công đức, giai nhân chư ba-la-mật đẳng vô lậu hạnh huân, cập bất tư nghì huân chi sở thành tựu, cụ túc vô lượng lạc tướng cố, thuyết vi báo thân.

Dịch:

Hai là y nơi nghiệp thức, nghĩa là các vị Bồ-tát từ Sơ phát ý cho đến Bồ-tát Cứu cánh địa do tâm thấy, gọi là báo thân.

Thân có vô lượng sắc, mỗi sắc có vô lượng tướng, mỗi tướng có vô lượng vẻ tốt đẹp, chỗ trụ (y báo) y nơi quả cũng có vô lượng thứ trang nghiêm, tùy chỗ thị hiện không có ngằn mé, không thể cùng tận, lìa tướng chừng ngằn, tùy chỗ ứng hiện, thường hay trụ trì không bị hủy hoại, không hư mất. Những công đức như thế đều nhân nơi các ba-la-mật, những hạnh vô lậu huân, và sự huân bất tư nghì mà thành tựu, đầy đủ vô lượng tướng vui nên gọi là báo thân.

Giảng:

Hàng Bồ-tát y theo nghiệp thức mà được thấy Phật, nghiệp thức này là vô minh bất giác ban đầu, không phải nghiệp thức thường của chúng sanh. Chỗ thấy của các ngài vi tế hơn so với phàm phu, Nhị thừa. Thấy Phật báo thân có vô lượng sắc tướng, mỗi sắc tướng có vô lượng vẻ đẹp. Chư Phật có báo thân, chúng ta cũng có báo thân. Báo thân chúng ta do nghiệp ác tích lũy, nên sanh ra chịu tất cả bệnh khổ, trong và ngoài đều là tướng khổ. Còn báo thân Phật do công đức tu hành tích lũy nên phát ra toàn những tướng tốt. *Thân có vô lượng sắc, sắc có vô lượng tướng hảo*... Cảnh bên ngoài cũng toàn là lưu ly, pha lê, xa cừ... trang nghiêm, tùy theo công đức mà hiện.

Những công đức báo thân của chư Phật là do tu tất cả *pháp ba-la-mật, những hạnh vô lậu huân tập và sự huân bất tư nghì mà thành tựu được*. Nên báo thân của chư Phật tốt đẹp trang nghiêm vi diệu.

Âm:

Hựu vi phàm phu sở kiến giả, thị kỳ thô sắc, tùy ư lục đạo các kiến bất đồng, chủng chủng dị loại phi thọ lạc tướng cố, thuyết vi ứng thân.

Dịch:

Lại, chỗ phàm phu thấy thân Phật là thấy tướng thô kia, tùy theo trong lục đạo mỗi loài thấy không đồng nhau, bao nhiêu các loài khác không thể thấy được các tướng vui, nên nói là ứng thân.

Giảng:

Ứng thân là tùy theo các loài trong lục đạo (phàm phu và dị loại) mỗi loài theo nghiệp mà thấy có sai biệt, nên không thấy được tướng tốt đẹp trang nghiêm của Phật, chỉ thấy được tướng ứng hiện theo nghiệp của mỗi loài, thế nên *không thấy được các tướng vui.* Nếu thấy báo thân Phật là thấy tướng vui tướng đẹp.

Âm:

Phục thứ, Sơ phát ý Bồ-tát đẳng sở kiến giả, dĩ thâm tín chân như pháp cố, thiểu phần nhi kiến, tri bỉ sắc tướng trang nghiêm đẳng sự, vô lai vô khứ, ly ư phần tề, duy y tâm hiện, bất ly chân như. Nhiên thử Bồ-tát do tự phân biệt, dĩ vị nhập pháp thân vị cố. Nhược đắc tịnh tâm, sở kiến vi diệu kỳ dụng chuyển thắng, nãi chí Bồ-tát Địa tận kiến chi cứu cánh. Nhược ly nghiệp thức tắc vô kiến tướng, dĩ chư Phật pháp thân vô hữu bỉ thử sắc tướng điệt tương kiến cố.

Dịch:

Lại nữa, Sơ phát ý Bồ-tát... thấy được là do thâm tín pháp chân như nên thấy được một ít phần, biết các sắc tướng trang nghiêm kia không đến không đi, lìa các chừng ngằn, chỉ y nơi tâm mà hiện, không lìa chân như. Song các Bồ-tát này còn tự phân biệt, vì chưa vào được ngôi vị pháp thân. Nếu được tịnh tâm, chỗ thấy vi diệu, dụng kia càng chuyển thêm thù thắng, cho đến Bồ-tát Địa tận thì thấy

thân Phật được cứu cánh. Nếu lìa nghiệp thức thì không có thấy tướng, vì pháp thân chư Phật không có những sắc tướng kia đây thứ lớp thay nhau mà thấy.

Giảng:

Vì chưa hoàn toàn nhập được ngôi vị pháp thân, các Bồ-tát Sơ phát tâm... vẫn còn tự phân biệt nên thấy báo thân Phật không tường tận, dù biết rằng báo thân không lìa pháp thân.

Chúng ta thấy Phật tùy theo sự huân tập, theo thói quen. Như người tu theo hai phái Bắc tông Nam tông, chùa Nam tông phần nhiều thờ tượng Phật ốm và nghiêm trang, chùa Bắc tông thờ tượng Phật mập mạp và mỉm cười. Đó là tùy theo cái nhìn của mỗi tông phái. Mỗi quốc gia dân tộc đều có cái nhìn riêng, theo nghiệp riêng nên tạo hình tượng Phật theo bản sắc của mình. Vì thế nói, ứng thân sai biệt của chư Phật là tùy theo lục đạo chúng sanh thấy. Chúng sanh nhìn Phật cũng nhìn theo nghiệp. Người học về chính trị thấy đức Phật là nhà chính trị, người học về xã hội thấy đức Phật là nhà xã hội, người học về y dược thấy đức Phật là nhà y dược... Vì không thấy pháp thân bình đẳng của Phật nên có nhiều cái nhìn sai khác.

Nếu được tịnh tâm, chỗ thấy vi diệu, cái dụng kia càng chuyển thêm thù thắng, cho đến Bồ-tát Địa tận thì thấy thân Phật được cứu cánh. Hàng Thập địa mãn tâm thấy Phật, tâm các ngài đã vi diệu, nên thấy tướng Phật càng thêm thù thắng cứu cánh. Nghĩa là khi

chư Bồ-tát lìa được vô minh nghiệp thức, lúc đó không còn thấy Phật bằng những tướng mạo của ứng và báo nữa, chỉ thấy Phật pháp thân.

Khi mới học tu, chúng ta chỉ biết đức Phật lịch sử, ngài sanh ra đi bảy bước... rồi nhập Niết-bàn. Khi nhận được lý thanh tịnh pháp thân rồi, mới biết đến đức Phật bất sanh bất diệt, chưa từng nhập Niết-bàn mà cũng không bao giờ rời Niết-bàn. Đó là đức Phật quan trọng, chưa từng rời chúng ta giây phút nào. Đức Phật lịch sử kia ở Ấn Độ xa quá, nếu có đến nơi cũng chỉ còn lại di tích thôi, không thấy ngài đâu cả. Nghĩa là có tu, dần dần chúng ta thay đổi quan niệm, ngày xưa thấy khác, bây giờ thấy khác tức là đã cởi được biết bao thứ nghiệp rồi.

Âm:

Vấn viết: Nhược chư Phật pháp thân ly ư sắc tướng giả, vân hà năng hiện sắc tướng?

Đáp viết: Tức thử pháp thân thị sắc thể cố năng hiện ư sắc. Sở vị tùng bản dĩ lai sắc tâm bất nhị. Dĩ sắc tánh tức trí cố sắc thể vô hình, thuyết danh trí thân. Dĩ trí tánh tức sắc cố, thuyết danh pháp thân biến nhất thiết xứ. Sở hiện chi sắc vô hữu phần tề, tùy tâm năng thị thập phương thế giới, vô lượng Bồ-tát vô lượng báo thân, vô lượng trang nghiêm các các sai biệt, giai vô phần tề nhi bất tương phương. Thử phi tâm thức phân biệt năng tri, dĩ chân như tự tại dụng nghĩa cố.

Dịch:

<u>Hỏi</u>: Nếu pháp thân chư Phật lìa các sắc tướng, tại sao hay hiện sắc tướng?

<u>Đáp</u>: Tức nơi pháp thân này là thể của sắc, nó hay hiện ra sắc. Nghĩa là từ xưa đến nay sắc và tâm không hai.

Do sắc tánh tức là trí, nên sắc thể không hình gọi là trí thân, do trí tánh tức là sắc, nên gọi là pháp thân cùng khắp tất cả chỗ. Chỗ hiện ra hình sắc không có chừng ngằn, tùy tâm hay thị hiện mười phương thế giới, vô lượng Bồ-tát, vô lượng báo thân, vô lượng trang nghiêm, mỗi mỗi khác nhau, đều không chừng ngằn, không ngăn ngại nhau. Đây không phải tâm thức phân biệt có thể biết được, vì là nghĩa tự tại dụng của chân như vậy.

Giảng:

Tổ giả thiết lập câu hỏi, nếu pháp thân chư Phật lìa sắc tướng, tại sao có thể hiện sắc tướng cho chúng sanh thấy.

Tức nơi pháp thân này là thể của sắc nên hay hiện ra sắc. Nghĩa là từ xưa đến nay sắc và tâm không hai. Sắc tức là hình sắc, tâm chỉ cho tâm thể không tướng, cùng với sắc không hai. Pháp thân không tướng là tên khác của nhất tâm, là thể của hình sắc, từ thể khởi dụng nên hiện ra báo thân và ứng thân.

Chỗ tột cùng của sắc là *sắc tánh,* vốn không hình tướng nên gọi là *trí thân,* đây là chỗ Bát-nhã gọi "sắc tức

thị không". Chỗ tột cùng của không là sắc, nên hay hiện tất cả tướng trùm khắp mọi nơi, Bát-nhã gọi là "không tức thị sắc".

Thí dụ khi chúng ta ngồi yên, tâm không động, bỗng dưng dấy niệm nhớ một con voi hay con trâu mà lúc trước đã thấy. Khi nhớ đến, dường như hình ảnh con voi hay con trâu hiện ra trước mắt chúng ta. Hình ảnh đó là pháp trần, bóng dáng của sắc tướng lưu lại nơi tâm, hiện ra từ tâm. Tâm chúng ta có phải hình ảnh (sắc trần) đó không? Nếu không phải, tại sao hiện ra hình ảnh? Như vậy sắc đâu có rời tâm. Hình ảnh dấy lên từ tâm thể, lặng xuống cũng trở về tâm thể. Từ pháp trần do tâm duyên chúng ta đã thấy như thế, thì sắc trần do ngũ căn duyên cũng như vậy, do tự tâm hiện ra mà chúng ta không biết.

Kinh Lăng-nghiêm nói, khi phân tích tất cả vật đến chỗ rốt ráo thành không. Nếu một sự vật do vật này vật kia tạo thành, thì khi phân tích sự vật ấy, nó trở về vật đã tạo ra nó, nhưng khi phân tích sự vật đến chỗ không còn phân tích được nữa thì nó thành không. Thí dụ chúng ta chia chẻ một món đồ thành nhiều mảnh nhỏ, chia chẻ một mảnh nhỏ thành một hạt bụi thật nhỏ, con mắt còn thấy được; rồi hạt bụi nhỏ đó đập một lần nữa thành cái không thấy được gọi là không. Mượn hình ảnh đó để nói lên sắc trần cũng không rời không, không ấy là chỗ hàm chứa tất cả sắc trần.

Từ pháp thân hiện ra vô lượng hình sắc sai biệt, không có chừng ngằn, không ngăn ngại nhau, chỗ đó không thể dùng tâm thức phân biệt mà biết. Vì sao?

Vì do nghĩa chân như tự tại dụng. Chỗ này đoạn thất đại trong kinh Lăng-nghiêm chỉ rất rõ, đất nước gió lửa... khi phân tích ra đều là huyễn hóa, kết luận: "Tánh sắc là chân không, tánh không là chân sắc, thanh tịnh sẵn như vậy, trùm khắp pháp giới. Gốc từ Như Lai tàng mà lưu xuất, tùy tâm chúng sanh đáp ứng với lượng hay biết (sở tri lượng), theo nghiệp mà phát hiện." Kinh Lăng-nghiêm giải thích tường tận cho thấy tất cả hình sắc không rời tâm, cho đến thất đại cũng như thế. Tột cùng thể của nó là Như Lai tàng, là pháp thân. Ngài A-nan nghe đến đây liền lãnh hội được mình có pháp thân trùm khắp rộng lớn vô lượng vô biên, là thể của tất cả pháp.

III. Hiển bày từ môn sanh diệt hội nhập môn chân như

Âm:

Phục thứ, hiển thị tùng sanh diệt môn tức nhập chân như môn. Sở vị thôi cầu ngũ ấm sắc chi dữ tâm, lục trần cảnh giới tất cánh vô niệm. Dĩ tâm vô hình tướng thập phương cầu chi chung bất khả đắc. Như nhân mê cố vị đông vi tây, phương thật bất chuyển; chúng sanh diệc nhĩ, vô minh mê cố vị tâm vi niệm, tâm thật bất động. Nhược năng quán sát tri tâm vô niệm, tức đắc tùy thuận nhập chân như môn cố.

Dịch:

Lại nữa, hiển bày từ môn sanh diệt liền vào môn chân như. Nghĩa là suy tìm ngũ ấm, sắc cùng với tâm và cảnh giới sáu trần đều vô niệm. Do tâm

không hình tướng nên tìm cầu mười phương trọn không thể được. Như người mê vì lầm mà cho phương đông là phương tây, phương hướng thật không dời đổi; chúng sanh cũng vậy, vì vô minh mê lầm cho tâm là niệm, tâm thật không có động. Nếu hay quán sát biết tâm vô niệm liền được tùy thuận vào cửa chân như.

Giảng:

Môn sanh diệt tức là đi trong vòng luân hồi, môn chân như là trở về con đường giải thoát. Sanh diệt tức chân như, không rời nhau.

Đây là cốt tủy của sự tu hành. Thấu được cốt tủy này, chúng ta thấy chư vị tổ Ấn Độ và Trung Hoa đồng dạy như nhau, không sai khác. Luận nói, *suy tìm ngũ ấm, sắc cùng với tâm và cảnh giới sáu trần đều vô niệm.* Xét cho tột cùng thấy sắc, thọ, tưởng, hành, thức là không thật, tứ đại cũng không thật, tất cả các pháp đều không thật, tức là vô niệm. Vô niệm là thấy tất cả pháp không thật.

Thí dụ, khi chúng ta khởi tưởng, hỏi tưởng ấy từ đâu sanh. Ngay khi hỏi nó liền biến mất, lúc ấy là vô niệm. Hành, thức... cũng vậy. Khi các pháp dấy lên, chúng ta tìm lại nguồn gốc của nó, tất cả đều trở về vô niệm. Cho nên nói, tìm tột cùng tất cả pháp cứu cánh là vô niệm. Vô niệm là thể của các pháp.

Do tâm không hình tướng nên tìm cầu mười phương trọn không thể được. Làm sao thấy được tâm? Càng tìm

lại càng không thấy. Chỗ này nếu khéo một chút thì biết nó không bao giờ mất, còn không khéo thì tìm hoài không ra. Tâm luôn hiện tiền chẳng bao giờ vắng mặt, người thấy nó rồi cười hoài. Vậy mà từ trước đến giờ chúng ta tưởng tâm ở đâu xa xôi, chạy đi tìm kiếm.

Ngài Huệ Khả đến hỏi tổ Bồ-đề-đạt-ma:

- Tâm con chưa an, xin Thầy dạy con phương pháp an tâm.

Tổ bảo:

- Đem tâm ra đây ta an cho.

Ngài Huệ Khả tìm đáo để, thưa:

- Con tìm tâm không thể được.

Tổ gật đầu nói:

- Ta đã an tâm cho ngươi rồi.

Chỗ an tâm đó đâu khác câu *tìm cầu mười phương trọn không thể được* của tổ Mã Minh dạy. Ở đây chúng ta thấy được thuật ứng biến của tổ Bồ-đề-đạt-ma, ngài không dạy gì cả, chỉ bảo đem tâm ra ta an cho. Chúng ta quen cho những cái lăng xăng là tâm của mình nên bất an, nghe bảo đem tâm ra, khi đó mới sửng sốt nhìn lại tìm, tìm đáo để mà không thấy nó. Không thấy nó thì tự nhiên an rồi, còn tìm kiếm gì khác nữa! Tại sao lại được như thế? Bởi vì tâm không có hình tướng cho nên tìm khắp không được, mà không được tức là vô niệm. Vô niệm tức là an tâm.

Tổ Huệ Khả lãnh hội được rồi, ngài đem ra chỉ dạy và tiếp tục truyền mãi cho đến bây giờ. Như tổ Huệ Năng nói *Bản lai vô nhất vật, hà xứ nhạ trần ai?* (Xưa nay không một vật, chỗ nào dính bụi nhơ?) cùng một ý với câu *Tìm cầu mười phương trọn không thể được*. Đã không thể được thì có vật gì mà dính bụi bặm? Cho đến sau này ngài Khuê Phong Tông Mật nói: *Biết vọng là tu*. Tại sao? Vì vọng tưởng là không thật. Chính ngay khi biết vọng không thật, đó là tu, là an tâm rồi.

Lối tu này rất đặc biệt, không cần phải tìm kiếm đâu xa. Bao lâu nay chúng ta lầm cho vọng tưởng là mình, tưởng nó là thật, bây giờ thấy rõ nó không thật là trở về nơi an lành tự tại. Điều này mỗi người tự thầm nhận, không ai chỉ được cả, tùy chỗ khéo léo của mỗi người. Nhận ra rồi thì không bao giờ vắng mặt, chỉ tại chúng ta bỏ quên chân tâm thôi.

Như người lầm hướng đông làm hướng tây, vì chúng ta lầm hay tại phương hướng đổi dời? Khi lầm mê cho đông là tây, đó là tại chúng ta, còn phương hướng vẫn cố định. Vì vô minh mê lầm cho tâm là niệm, tâm thật không có động. Chúng ta chấp vọng niệm suy nghĩ là tâm, như thế là động. Khi tìm không thấy niệm thì vô minh vọng động không còn, lúc ấy tâm lặng lẽ như như.

Nếu hay quan sát biết tâm là vô niệm liền được tùy thuận vào cửa chân như. Tổ đã chỉ chúng ta phương pháp tu thiền, vào cửa chân như. Nghĩa là biết vọng niệm không phải tâm. Lâu nay chúng ta chấp vọng niệm

là tâm tức vô minh, bây giờ biết niệm không phải tâm liền không theo, đó là trở về cửa chân như, không còn lối nào khác. Đây là một lối tu hết sức giản dị thẳng tắt mà cứu cánh tận nguồn gốc, phá ngay đầu mối vô minh, không đi quanh co.

B- ĐỐI TRỊ TÀ CHẤP

Phần đối trị tà chấp dưới đây là do không hiểu đúng ý kinh Phật nên có những lối chấp sai lầm. Tổ dẫn lời trong kinh và giải thích rõ ràng để chúng ta hiểu thấu, tránh khỏi các bệnh chấp.

Âm:

Đối trị tà chấp giả, nhất thiết tà chấp giai y ngã kiến, nhược ly ư ngã tắc vô tà chấp. Thị ngã kiến hữu nhị chủng. Vân hà vi nhị? Nhất giả nhân ngã kiến, nhị giả pháp ngã kiến.

Dịch:

Đối trị tà chấp là, tất cả tà chấp đều y nơi ngã kiến, nếu lìa ngã thì không có tà chấp. Ngã kiến ấy có hai thứ. Thế nào là hai? Một là nhân ngã kiến, hai là pháp ngã kiến.

Giảng:

Sở dĩ có tà chấp là do bênh vực cái thấy của mình (ngã kiến), nếu lìa cái thấy riêng mình thì tà chấp hết. Ngã kiến có hai thứ: nhân ngã kiến và pháp ngã kiến. *Nhân ngã kiến* là chấp ngã nơi mình. *Pháp ngã kiến* là chấp pháp bên ngoài.

I. Nhân ngã kiến

Âm:

Nhân ngã kiến giả, y chư phàm phu thuyết hữu ngũ chủng. Vân hà vi ngũ?

Nhất giả văn tu-đa-la thuyết: Như Lai pháp thân tất cánh tịch mịch du như hư không. Dĩ bất tri vi phá trước cố, tức vị hư không thị Như Lai tánh.

Vân hà đối trị? Minh hư không tướng thị kỳ vọng pháp, thể vô bất thật, dĩ đối sắc cố hữu, thị khả kiến tướng linh tâm sanh diệt. Dĩ nhất thiết sắc pháp bản lai thị tâm, thật vô ngoại sắc. Nhược vô sắc giả, tắc vô hư không chi tướng. Sở vị nhất thiết cảnh giới duy tâm vọng khởi cố hữu, nhược tâm ly ư vọng động tắc nhất thiết cảnh giới diệt, duy nhất chân tâm vô sở bất biến. Thử vị Như Lai quảng đại tánh trí cứu cánh chi nghĩa, phi như hư không tướng cố.

Dịch:

Nhân ngã kiến là, y theo các phàm phu nói nên có năm thứ. Thế nào là năm?

Một là nghe khế kinh nói: Pháp thân Như Lai lặng lẽ ví như hư không. Do không biết là vì phá chấp trước, liền nói rằng hư không là tánh Như Lai.

Làm sao đối trị? Nói rõ tướng hư không là pháp hư dối, không có thể thật, do đối với sắc mà có,

tướng có thể thấy được này khiến cho tâm sanh diệt. Do tất cả sắc pháp xưa nay là tâm, thật không có ngoài sắc. Nếu không có sắc thì không có tướng hư không. Nên nói tất cả cảnh giới chỉ do tâm hư vọng dấy khởi mà có. Nếu tâm lìa vọng động thì tất cả cảnh giới theo đó mà diệt, chỉ một chân tâm, không chỗ nào mà chẳng khắp. Đây là nói nghĩa cứu cánh Như Lai trí tánh rộng lớn, không phải như tướng hư không.

Giảng:

Chúng sanh không hiểu thấu nghĩa pháp thân vô tướng, khởi ý chấp thân Phật là tướng chất ngại, nên kinh nói pháp "thân như hư không" để phá chấp sắc tướng. Khi nghe như vậy, không hiểu ý phá chấp bèn trở lại chấp pháp thân Phật là hư không.

Làm sao đối trị bệnh này? Cần phải chỉ rõ tướng hư không là pháp hư dối, tự nó không có thể thật, do đối với sắc mà có, tướng có thể thấy này khiến cho tâm sanh diệt. Chúng ta lầm tưởng hư không là thể chân thật, để đối trị bệnh này, phải hiểu rõ hư không không có thể thật. Do đối với sắc mà nói không, sắc không đối đãi nhau là pháp hư dối. Pháp thân không phải pháp hư vọng, thế nên nói:

Do tất cả sắc pháp xưa nay là tâm, thật không có ngoài sắc. Nếu không có sắc thì không có tướng hư không. Nên nói tất cả cảnh giới chỉ do tâm hư vọng dấy khởi mà có. Nếu tâm lìa vọng động thì tất cả cảnh giới

theo đó mà diệt, chỉ một chân tâm, không chỗ nào mà chẳng khắp. Đây là nói nghĩa cứu cánh Như Lai trí tánh rộng lớn, không phải như tướng hư không.

Muốn phá tà chấp của người chấp pháp thân Phật là hư không, chúng ta cần phải chỉ rõ tướng hư không là đối với sắc mà có. Không và sắc đối đãi nhau gốc từ vọng tâm dấy động mà có, nếu vọng tâm mê lầm dứt, không và sắc cũng theo đó mà hết, lúc đó tất cả cảnh giới đều diệt và trí thể Như Lai được hiển bày.

Âm:

Nhị giả văn tu-đa-la thuyết: Thế gian chư pháp tất cánh thể không, nãi chí Niết-bàn chân như chi pháp diệc tất cánh không, tùng bản dĩ lai tự không ly nhất thiết tướng. Dĩ bất tri vi phá trước cố, tức vị chân như Niết-bàn chi tánh duy thị kỳ không.

Vân hà đối trị? Minh chân như pháp thân tự thể bất không, cụ túc vô lượng tánh công đức cố.

Dịch:

Hai là nghe khế kinh nói: Các pháp thế gian thể nó là không, cho đến pháp Niết-bàn chân như cũng là không, xưa nay tự không, lìa tất cả tướng. Do không biết thấu là vì phá chấp trước, liền bảo rằng tánh chân như Niết-bàn chỉ là không.

Làm sao đối trị? Nói rõ chân như pháp thân tự thể nó không thể là không (bất không), vì nó có đầy đủ vô lượng tánh công đức.

Giảng:

Chúng ta không biết các pháp thế gian và xuất thế gian là giả danh, chấp cho là thật nên kinh Bát-nhã nói nhãn nhĩ tỹ thiệt thân ý đều là không, cho đến mười hai nhân duyên, tứ đế, trí đắc cũng không. Kinh phủ nhận các pháp đều không là để phá chấp có, chúng sanh không biết, nghe kinh nói như vậy bèn trở lại chấp tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian đều không ngơ, cho đến Niết-bàn, chân như cũng không ngơ. Phương tiện đối trị là giải thích cho họ rõ *chân như pháp thân tự thể nó không phải là không, vì nó có đầy đủ vô lượng tánh công đức,* khiến cho họ đừng lầm. Ý này đã giải thích trong đoạn chân như bất không ở trên.

Âm:

Tam giả văn tu-đa-la thuyết: Như Lai chi tàng vô hữu tăng giảm, thể bị nhất thiết công đức chi pháp. Dĩ bất giải cố, tức vị Như Lai chi tàng hữu sắc tâm pháp tự tướng sai biệt.

Vân hà đối trị? Dĩ duy y chân như nghĩa thuyết cố, nhân sanh diệt nhiễm nghĩa thị hiện thuyết sai biệt cố.

Dịch:

Ba là nghe khế kinh nói: Như Lai tàng không có thêm bớt, tự thể đầy đủ tất cả pháp công đức. Vì không hiểu thấu liền bảo kho tàng Như Lai có pháp sắc và tâm tự tướng sai biệt.

Làm thế nào đối trị? Do vì y nơi nghĩa chân như mà nói như thế và nhân nơi nghĩa nhiễm sanh diệt bày hiện mà nói có sai biệt.

Giảng:

Chúng sanh khi nghe nói trong Như Lai tàng có đầy đủ tất cả các pháp công đức, lại lầm chấp trong Như Lai tàng có tướng sai biệt của sắc và tâm. Chúng ta phải giải thích nói như vậy là căn cứ vào nghĩa chân như. Trong nghĩa chân như không có sắc tâm sai biệt, nhưng nhân nơi nghĩa nhiễm sanh diệt ở trong Như Lai tàng thì có tướng sai biệt, không phải tự thể chân như có sai biệt. Đây là phá lầm chấp thứ ba.

Âm:

Tứ giả văn tu-đa-la thuyết: Nhất thiết thế gian sanh tử nhiễm pháp giai y Như Lai tàng nhi hữu, nhất thiết chư pháp bất ly chân như. Dĩ bất giải cố, vị Như Lai tàng tự thể cụ hữu nhất thiết thế gian sanh tử đẳng pháp.

Vân hà đối trị? Dĩ Như Lai tàng tùng bản dĩ lai duy hữu quá hằng sa đẳng chư tịnh công đức, bất ly, bất đoạn, bất dị chân như nghĩa cố. Dĩ quá hằng sa đẳng phiền não nhiễm pháp, duy thị vọng hữu, tánh tự bản vô, tùng vô thủy thế lai vị tằng dữ Như Lai tàng tương ưng cố. Nhược Như Lai tàng thể hữu vọng pháp, nhi sử chứng hội vĩnh tức vọng giả, tắc vô thị xứ cố.

Dịch:

Bốn là nghe khế kinh nói: Tất cả pháp nhiễm sanh tử thế gian đều y Như Lai tàng mà có, tất cả các pháp không lìa chân như. Bởi vì không hiểu thấu nên cho rằng Như Lai tàng tự thể có đủ tất cả pháp sanh tử thế gian.

Làm thế nào đối trị? Như Lai tàng từ xưa đến nay chỉ có các công đức thanh tịnh nhiều hơn số cát sông Hằng, không lìa, không đoạn, không khác nghĩa chân như. Còn các pháp nhiễm phiền não nhiều hơn số cát sông Hằng, chỉ là do vọng tưởng mà có, tánh nó vốn tự là không, từ vô thủy đến nay chưa từng cùng với Như Lai tàng tương ưng. Nếu thể Như Lai tàng tự có các pháp hư vọng mà khiến người chứng hội, hằng dứt vọng thì không có lẽ phải vậy.

Giảng:

Hàng phàm phu nghe trong kinh nói: *Tất cả pháp nhiễm sanh tử đều y Như Lai tàng mà có, tất cả pháp không lìa chân như.* Họ tưởng lầm tất cả các pháp ô nhiễm sanh tử thế gian đều là chân như. Thế nên, chúng ta phải nói rõ rằng *Như Lai tàng chỉ có những công đức thanh tịnh nhiều hơn số cát sông Hằng, không lìa, không đoạn, không khác nghĩa chân như.* Chân như có tất cả pháp công đức thanh tịnh, không phải là tất cả pháp nhiễm. Nếu Như Lai tàng tương ưng với pháp nhiễm, Phật không dạy chúng ta dẹp vọng để phù hợp với Như Lai tàng. Trong Như Lai tàng không có pháp nhiễm

của thế gian. Câu cuối nói *nếu thể Như Lai tàng tự có các pháp hư vọng mà khiến người chứng hội, hằng dứt vọng thì không có lẽ phải vậy*. Nghĩa là pháp nhiễm từ vọng sanh, nếu Như Lai tàng có pháp nhiễm mà bảo dứt vọng để chứng thì chuyện đó vô lý. Vậy trong Như Lai tàng chỉ có các công đức vô lậu, không có tất cả pháp nhiễm sanh tử. Đây là phá lầm chấp thứ tư.

Âm:

Ngũ giả văn tu-đa-la thuyết: Y Như Lai tàng cố hữu sanh tử, y Như Lai tàng cố đắc Niết-bàn. Dĩ bất giải cố, vị chúng sanh hữu thủy. Dĩ kiến thủy cố, phục vị Như Lai sở đắc Niết-bàn, hữu kỳ chung tận, hoàn tác chúng sanh.

Vân hà đối trị? Dĩ Như Lai tàng vô tiền tế cố, vô minh chi tướng diệc vô hữu thủy. Nhược thuyết tam giới ngoại cánh hữu chúng sanh thủy khởi giả, tức thị ngoại đạo kinh thuyết. Hựu Như Lai tàng vô hữu hậu tế, chư Phật sở đắc Niết-bàn dữ chi tương ưng tắc vô hậu tế cố.

Dịch:

Năm là nghe khế kinh nói: Vì y Như Lai tàng nên có sanh tử, vì y Như Lai tàng mà được Niết-bàn. Do không hiểu thấu nên bảo rằng chúng sanh có mối đầu (hữu thủy). Vì thấy có mối đầu tiên nên gọi Niết-bàn mà Như Lai đã chứng được, có lúc cũng phải hết (hữu chung) và Như Lai sẽ trở lại làm chúng sanh.

Làm sao đối trị? Như Lai tàng không có mé trước, tướng vô minh cũng không có ban đầu. Nếu nói ngoài ba cõi lại có mối ban đầu để chúng sanh sanh khởi tức là kinh sách ngoại đạo nói. Lại Như Lai tàng không có mé sau, nên Niết-bàn mà chư Phật được, cùng với Như Lai tàng tương ưng, không có mé sau vậy.

Giảng:

Có người chấp rằng chúng sanh hữu thủy, Như Lai hữu chung, được Niết-bàn rồi cũng trở lại làm chúng sanh. Do vì trước kia nghe nói *vì y Như Lai tàng nên có sanh tử,* tất cả chư Phật đều *y Như Lai tàng mà được Niết-bàn.* Sanh tử y Như Lai tàng thì mối đầu của sanh tử là Như Lai tàng, là hữu thủy. Khi được Niết-bàn là trở về Như Lai tàng, lâu lâu lại dấy niệm không thường ở Niết-bàn, vì có lúc trở lại làm chúng sanh.

Đối trị lối chấp này phải giải thích *Như Lai tàng không có mé trước, tướng vô minh cũng không có ban đầu.* Có mé trước mé sau là nói về thời gian, trên thể Như Lai tàng không có thời gian. Được Niết-bàn là trở về tánh Như Lai tàng không có chung tận, nên nói không có mé sau. Nếu nói *ngoài ba cõi lại có cái manh mối ban đầu* là không phù hợp với kinh Phật. Nhà Phật gọi vô minh là vô thủy, không phải hữu thủy. Tại sao *vô minh không có cái manh mối ban đầu?* Đã do dấy niệm mà có vô minh là có mối đầu, tại sao nói không? Vì dấy niệm nên gọi vô minh, vô minh là không sáng, không sáng làm sao biết mối ban đầu của nó. Thí dụ chúng ta bắt đầu

ngồi thiền lúc bốn giờ, ngồi một hồi ngủ gục, giật mình mở mắt ra không biết gục lúc nào! Không lý mình gục lúc bốn giờ? Bắt đầu gục lúc nào, không biết, vì khi đó mê làm sao biết, nếu biết thì đâu có gục. Thế nên nói mê mà có manh mối ban đầu là không mê. Tất cả sanh tử đều từ gốc mê lầm vô minh, vô minh không có mối đầu, nên nói *vô minh vô thủy*.

II. Pháp ngã kiến

Âm:

Pháp ngã kiến giả, y Nhị thừa độn căn cố, Như Lai đản vi thuyết nhân vô ngã, dĩ thuyết bất cứu cánh, kiến hữu ngũ ấm sanh diệt chi pháp, bố úy sanh tử, vọng thủ Niết-bàn.

Vân hà đối trị? Dĩ ngũ ấm pháp tự tánh bất sanh tắc vô hữu diệt, bản lai Niết-bàn cố.

Dịch:

Pháp ngã kiến ấy là, y nơi Nhị thừa độn căn, nên Như Lai chỉ vì họ nói nhân vô ngã, do nói không rốt ráo nên họ thấy có pháp ngũ ấm sanh diệt, kinh sợ sanh tử, vọng nhận Niết-bàn.

Làm sao đối trị? Do pháp năm ấm tự tánh nó là chẳng sanh nên không diệt, xưa nay là Niết-bàn.

Giảng:

Pháp ngã kiến là gì? Đức Phật vì hàng Nhị thừa căn cơ không lanh lẹ nên dạy quán sát lý nhân vô ngã để thoát sanh tử. Hàng Nhị thừa thấy sanh tử là thật có

sanh diệt đau khổ nên chán sợ, thấy Niết-bàn là an vui nên vọng cầu. Hai pháp này đều nằm trong đối đãi, sanh tử đối với Niết-bàn, vì vậy gọi là *pháp kiến*. Pháp kiến tức còn chấp pháp, chấp có Niết-bàn để trụ và sanh tử đáng sợ, đó là còn thấy có pháp thật. Thấy có pháp thật thì chưa phải cứu cánh.

Để đối trị pháp chấp của hàng Nhị thừa, nên khiến họ hiểu rằng, ngay nơi thân năm ấm này tự tánh là không, là bất sanh. Nói có sanh chỉ là duyên hợp huyễn có, tự bản chất năm ấm là không sanh diệt, xưa nay hằng Niết-bàn, không cần tìm Niết-bàn. Đó là chuyển hướng từ mê chấp Niết-bàn bên ngoài và sợ hãi sanh tử, thẳng đến Đại thừa. Thấy ngay nơi sanh diệt là Niết-bàn, không cầu Niết-bàn ở ngoài sanh diệt. Thấy sanh tử là Niết-bàn, đó là cứu cánh không còn đối đãi. Nhưng không nên hiểu lầm như ngoại đạo, nghe nói ngay sanh tử là Niết-bàn rồi cho rằng trong sanh tử tiếp nối là Niết-bàn. Ngay sanh tử thấy tự tánh sanh tử là không, là không sanh, không sanh nên không diệt, không lúc nào rời Niết-bàn. Đây là chỗ thiết yếu.

III. Cứu cánh lìa tất cả vọng chấp

Âm:

Phục thứ, cứu cánh ly vọng chấp giả, đương tri nhiễm pháp tịnh pháp giai tất tương đãi, vô hữu tự tướng khả thuyết, thị cố nhất thiết pháp tùng bản dĩ lai phi sắc phi tâm, phi trí phi thức, phi hữu phi vô, tất cánh bất khả thuyết tướng. Nhi hữu ngôn thuyết giả, đương tri Như Lai thiện xảo phương tiện,

giả dĩ ngôn thuyết dẫn đạo chúng sanh, kỳ chỉ thú giả, giai vi ly niệm quy ư chân như, dĩ niệm nhất thiết pháp linh tâm sanh diệt bất nhập thật trí cố.

Dịch:

Lại nữa, cứu cánh lìa vọng chấp nên biết pháp nhiễm pháp tịnh thảy đều là đối đãi nhau, không có tự tướng có thể nói được, thế nên tất cả pháp từ xưa đến nay chẳng phải sắc chẳng phải tâm, chẳng phải trí chẳng phải thức, chẳng phải có chẳng phải không, không có tướng có thể nói. Mà có lời nói nên biết Như Lai khéo dùng phương tiện, mượn lời nói để dẫn đường cho chúng sanh, song chỉ thú kia đều là lìa niệm trở về chân như, bởi vì niệm tất cả pháp là khiến cho tâm sanh diệt không vào được thật trí.

Giảng:

Đến chỗ lìa chấp rốt ráo là phải thấy rõ các pháp không còn đối đãi nhau. Như trong lý Bát-nhã, sắc tức là không, không chẳng rời sắc, sắc chẳng rời không. Sắc không chẳng hai, không thể chấp đây là sắc kia là không. Tất cả pháp tự tánh là không, không phân biệt thật giả, uế tịnh... Vì phàm phu chấp sắc ở ngoài tâm, tâm lìa sắc, nên Phật mới nói *phi sắc phi tâm*. Như hiện giờ, người đời chia thân này thành hai phần vật chất và tinh thần riêng biệt, nhưng thử rời vật chất tìm tinh thần, rời tinh thần tìm vật chất được không? Thân này là sắc chất tứ đại, đất nước gió lửa không biết đau, nhưng khi đánh vào thân thì biết đau. Thân là vật chất,

biết đau là tâm, là tinh thần, đánh trên thân tại sao tâm đau? Chúng ta thấy cái này là tinh thần, cái kia là vật chất, đó là thấy chưa tột, vì nó không lìa nhau.

Thí dụ cái bàn chúng ta nói là vật chất đặc kín, nhưng khi dùng kính hiển vi nhìn thì thấy có những khoảng trống, ngay trong cái đặc kín có cái không. Hư không chúng ta nói là không, nhưng lấy kính hiển vi nhìn thì thấy bụi lăng xăng, là có vật ở trong không. Như vậy không thể tách rời đây là không kia là có.

Đức Phật muốn chỉ thẳng chỗ đó nên nói *Không phải sắc không phải tâm,* tâm không rời sắc, sắc không rời tâm, trí không ngoài thức, thức không ngoài trí, nên *phi trí phi thức,* có không ngoài không, không không ngoài có, nên *chẳng phải có chẳng phải không.* Chỗ chân lý không có một cái riêng, chỉ dùng một chữ *phi*. *Phi* nghĩa là không chấp nhận một cái riêng thật, tánh thể và tướng dụng không rời nhau, rốt ráo đều do tâm mê vọng phát khởi, chỗ cứu cánh không thể nói, chỉ dùng một chữ *phi* để biểu thị.

Cứu cánh *không có tướng có thể nói,* nhưng *Như Lai khéo dùng phương tiện mượn lời nói để dẫn đường cho chúng sanh.* Chỉ thú chánh yếu đức Phật muốn chỉ cho chúng ta là *lìa niệm trở về chân như,* do niệm tất cả pháp khiến tâm chúng ta theo đó sanh diệt, không thể vào được thật tướng. Người còn để tâm duyên theo những sự vật ở thế gian, duyên theo pháp sanh diệt thì không có thật trí. Người học giỏi, nghiên cứu nhiều cũng chưa phải thật trí. Thật trí là trí dứt hết vọng niệm,

còn dùng vọng niệm để biết pháp thế gian thì đều là trí thế gian, muốn được thật trí thì phải ly niệm. Người học đạo nắm được điều này là nắm được nguyên tắc căn bản mà tổ Mã Minh chỉ dạy. Điều chánh yếu là nhắm thẳng vào chỗ ly niệm, cứu cánh trở về chân như.

C- PHÂN BIỆT PHÁT TÂM TIẾN ĐẾN ĐẠO QUẢ

Âm:

Phân biệt phát thú đạo tướng giả, vị nhất thiết chư Phật sở chứng chi đạo, nhất thiết Bồ-tát phát tâm tu hành thú hướng nghĩa cố. Lược thuyết phát tâm hữu tam chủng. Vân hà vi tam? Nhất giả tín thành tựu phát tâm, nhị giả giải hạnh phát tâm, tam giả chứng phát tâm.

Dịch:

Phân biệt tướng phát tâm tiến đến đạo quả, là đạo của tất cả chư Phật đã chứng, là chỗ tất cả Bồ-tát phát tâm tu hành hướng đến. Lược nói phát tâm có ba thứ. Thế nào là ba? Một là tín thành tựu phát tâm, hai là giải hạnh phát tâm, ba là chứng phát tâm.

Giảng:

Phần *phát tâm tiến đến đạo quả* này là đoạn thứ ba, cũng là đoạn cuối của *Phần Giải Thích*. Tôi xin nhắc lại ý các phần trước, để chúng ta thấy rõ kết cấu chặt chẽ của bộ luận. Trước tiên là *Phần Nhân Duyên* nêu rõ lý do tạo luận, kế đến là *Phần Lập Nghĩa* nói về ý chánh

của luận, lập nghĩa Đại thừa là tâm chúng sanh, tâm chúng sanh có thể đại, tướng đại và dụng đại. Sau phần lập nghĩa là *Phần Giải Thích*, chỉ rõ tâm chúng sanh có hai phần, phần chân như và phần sanh diệt, hay phần tịnh và phần nhiễm, vì vậy nêu lên *Chân như môn* và *Sanh diệt môn*.

Tổ giải thích cho chúng ta nhận rõ đâu là chân như, đâu là sanh diệt. Thế nào là theo sanh diệt lưu chuyển, thế nào để trở về chân như? Trở về chân như là trở về Đại thừa là nhập pháp giới Như Lai tạng. Điều kiện chính yếu đã nói xong, nhưng còn sợ chúng sanh nghi ngờ khởi cái hiểu lầm lạc, Tổ chỉ dạy thêm phần đối trị tà chấp. Khi chúng ta hiểu được tâm chúng sanh, hiểu được Đại thừa, dẹp sạch nghi lầm thì không dừng ở chỗ hiểu suông mà phải bắt đầu tiến tu. Đây là giai đoạn phát tâm tiến đến đạo quả. Người phát tâm có ba hạng: Hạng thứ nhất là do lòng tin, hạng thứ hai là do giải hạnh tức là hiểu rồi thực hành, hạng thứ ba là chứng chân như.

I. Tín thành tựu phát tâm

1. Nhóm chánh định

Âm:

Tín thành tựu phát tâm giả, y hà đẳng nhân, tu hà đẳng hạnh, đắc tín thành tựu kham năng phát tâm? Sở vị y bất định tụ chúng sanh, hữu huân tập thiện căn lực cố, tín nghiệp quả báo, năng khởi thập thiện, yểm sanh tử khổ, dục cầu Vô thượng Bồ-đề.

Đắc trị chư Phật, thân thừa cúng dường tu hành tín tâm, kinh nhất vạn kiếp tín tâm thành tựu cố. Chư Phật Bồ-tát giáo linh phát tâm, hoặc dĩ đại bi cố năng tự phát tâm, hoặc nhân chánh pháp dục diệt, dĩ hộ pháp nhân duyên năng tự phát tâm. Như thị tín tâm thành tựu đắc phát tâm giả, nhập chánh định tụ, tất cánh bất thối, danh trụ Như Lai chủng trung chánh nhân tương ưng.

Dịch:

Tín thành tựu phát tâm là y những hạng người nào, tu những hạnh gì được tín thành tựu có khả năng phát tâm? Nghĩa là y những chúng sanh nhóm bất định, vì có sức huân tập thiện căn, tin được nghiệp quả báo, khởi tu thập thiện, nhàm chán khổ sanh tử, muốn cầu Vô thượng Bồ-đề.

Những người ấy được gặp chư Phật, gần gũi thờ phụng cúng dường, tu hành tín tâm trải qua muôn kiếp nên lòng tin thành tựu. Được chư Phật Bồ-tát dạy khiến cho họ phát tâm, hoặc do lòng đại bi hay tự phát tâm, hoặc nhân nơi chánh pháp muốn diệt, do nhân duyên hộ pháp mà tự phát tâm. Tín tâm thành tựu được phát tâm như thế thì vào nhóm chánh định, rốt ráo không thối chuyển, gọi là trụ trong hạt giống Như Lai, chánh nhân được tương ưng.

Giảng:

Đây là nói về hạng thứ nhất. Tín thành tựu phát tâm là y nơi những hạng người trong nhóm bất định, được sức huân tập thiện căn, đầy đủ lòng tin đối với

nghiệp quả báo và khởi tu thập thiện, nhàm chán khổ sanh tử, muốn cầu Vô thượng Bồ-đề, nên gọi là tín thành tựu. Có những trường hợp sau:

- Được gặp chư Phật, chính bản thân mình thờ phụng cúng dường, tu hành trải qua muôn kiếp được lòng tin thành tựu.

- Hoặc được chư Phật Bồ-tát chỉ dạy khiến phát tâm.

- Hoặc vì lòng đại bi thấy chúng sanh đau khổ rồi tự phát tâm.

- Hoặc là nhân gặp đời chánh pháp sắp diệt, vì nhân duyên ủng hộ gìn giữ chánh pháp mà tự phát tâm.

Khi *tín tâm được thành tựu,* những người này được *vào nhóm chánh định,* từ đó về sau không lui sụt, gọi là *ở trong hạt giống Như Lai.*

Như thế ban đầu từ nhóm bất định, chỉ cho những người xưa nay chưa hướng tâm đến pháp tu nào, khi có duyên gặp Phật pháp tu hành thiện căn... rồi phát tâm, đến lúc phát tâm quyết định không lui sụt, tức là từ nhóm bất định sang nhóm chánh định. Từ đây tu tập không còn lui sụt là đã trụ vững vàng nơi hạt giống Phật, đứng vào hàng Bồ-tát bất thối chuyển.

Với chúng ta, khi hỏi tin Phật pháp chưa thì nói tin, hỏi đã thành tựu tín tâm chưa thì không ai dám trả lời. Vì nghe nói phải trải qua muôn kiếp tu mới thành tựu, không biết mình đã tu được mấy đời hay mới đời này! Tổ Quy Sơn nói "Không ai lường được thiện căn của mình". Nhiều khi chúng ta tự khinh mình,

cứ nghĩ mới tu đây đâu có biết gì! Sự thật hiện đời được gặp Phật pháp, nghe được chánh pháp, phát tâm tu hành là biết xưa kia đã có tu rồi. Có nhiều người thông minh khôn ngoan chưa từng bước chân đến chùa, chưa từng đọc một quyển kinh, những người này tuy được có phước giàu sang thông minh nhưng phước về đạo lý chưa có. Người biết phát tâm tu hành, tối thiểu cũng đã trồng duyên lành được một hoặc vài ba đời về trước, bây giờ ra đời gặp Phật pháp tiếp tục tu nữa.

Trước đã có gieo chủng tử Phật pháp, có tu chút ít nên bây giờ được kết quả như thế này, nếu tiếp tục gắng nữa, nhất định về sau sẽ kết quả nhiều hơn, đó là điều chắc chắn. Nếu tu vài ba đời rồi bỏ mất thì không có Phật, không có Bồ-tát. Bởi vì tu vài ba đời rồi để mất, trở lại làm phàm phu, làm sao tiến lần lên thành Phật, thành Bồ-tát. Các ngài tu tiến từ phàm lên thánh, chúng ta cũng vậy, tại sao lại nói mình mất hạt giống lành? Trừ trường hợp chúng ta quá ỷ lại công đức của mình. Thí dụ do đời trước có căn lành, đời này sanh ra gặp được Phật pháp mà không chịu tu, buông lung tâm ý làm các việc xấu, phá hoại thiện căn của mình nên mất công đức không thành tựu lòng tin.

Những người trẻ có duyên tốt tu hành, đó là những người ưu tú có hạt giống Bồ-đề vừa no đủ lại vừa tốt, phải gắng tinh tấn nuôi dưỡng nó, đừng để những loại sâu độc rúc rỉa, làm hư hại, chắc chắn những hạt giống đó sẽ lên cây tốt và có kết quả tốt. Tuổi trẻ phát tâm tu phải mừng rằng chúng ta đã có căn lành nên gặp Phật pháp sớm. Ngày xưa khôn mới tạo căn lành này, bây giờ

chẳng lẽ ngu si hủy hoại căn lành của mình! Thế nên phải nỗ lực vun bồi để nó được tăng trưởng phát triển, như thế mới xứng công chúng ta vun trồng nhiều đời. Chúng ta khéo gìn giữ căn lành, tinh tấn nỗ lực tiến tu, nhất định sẽ được gặp Phật pháp mãi mãi, không thể nói mình tu đời này rồi đời sau bị mất hạt giống lành.

Tóm lại, những người từ phát tâm tin rồi đi thẳng vào nhóm chánh định là những người đã cúng dường chư Phật, gặp Phật được muôn kiếp. Vì vậy người nào phát tâm vào chùa, tu thường suôn sẻ không có chướng ngại, tu cho đến già chết, càng ngày càng tiến là biết họ đã gặp Phật khá nhiều rồi.

2. Nhóm bất định

Âm:

Nhược hữu chúng sanh thiện căn vi thiểu, cửu viễn dĩ lai phiền não thâm hậu, tuy trị ư Phật diệc đắc cúng dường, nhiên khởi nhân thiên chủng tử, hoặc khởi Nhị thừa chủng tử. Thiết hữu cầu Đại thừa giả, căn tắc bất định, nhược tiến nhược thối.

Hoặc hữu cúng dường chư Phật vị kinh nhất vạn kiếp, ư trung ngộ duyên diệc hữu phát tâm. Sở vị kiến Phật sắc tướng nhi phát kỳ tâm, hoặc nhân cúng dường chúng tăng nhi phát kỳ tâm, hoặc nhân Nhị thừa chi nhân giáo linh phát tâm, hoặc học tha phát tâm. Như thị đẳng phát tâm tất giai bất định, ngộ ác nhân duyên, hoặc tiện thối thất đọa Nhị thừa địa.

Dịch:

Nếu có chúng sanh thiện căn kém ít, từ lâu xa đến giờ phiền não sâu dày, tuy gặp được Phật, cũng cúng dường, nhưng khởi chủng tử nhân thiên hoặc khởi chủng tử Nhị thừa. Giả sử những người ấy có cầu Đại thừa thì căn lành ắt không nhất định, hoặc tiến tới hoặc thối lui.

Hoặc có người cúng dường chư Phật chưa trải qua muôn kiếp, ở trong khoảng giữa gặp duyên cũng có phát tâm. Đó là thấy sắc tướng của Phật mà phát tâm, hoặc nhân cúng dường chúng tăng mà phát tâm, hoặc nhân hàng Nhị thừa dạy khiến cho phát tâm, hoặc nhân người khác chỉ dạy mà phát tâm. Những phát tâm như thế thảy đều không nhất định, gặp nhân duyên xấu hoặc là thối chuyển rồi rơi trong lãnh vực của Nhị thừa.

Giảng:

Đây là hạng chúng sanh thuộc nhóm bất định không đi thẳng vào nhóm chánh định. Do *thiện căn kém ít, phiền não lại sâu dày,* những chúng sanh này gặp Phật cúng dường, nhưng lại khởi tâm cầu quả báo cõi trời cõi người, hoặc cầu quả báo Nhị thừa. Cũng có người muốn phát tâm Đại thừa mà không nhất định, hoặc lui hoặc tiến. Sở dĩ như vậy là vì thiện căn kém mỏng mà phiền não lại sâu dày, cho nên tuy đồng gặp Phật mà không hưởng được trọn vẹn tinh thần viên mãn của Đại thừa. Đó là một trường hợp.

Trường hợp khác, *hoặc có người cúng dường Phật chưa trải qua muôn kiếp, ở trong khoảng giữa gặp duyên cũng phát tâm. Hoặc thấy sắc tướng Phật, hoặc cúng dường chư tăng, hoặc nhân hàng Nhị thừa dạy khiến phát tâm, hoặc nhân người khác chỉ dạy mà phát tâm.* Những phát tâm như vậy đều nằm trong nhóm bất định vì không chắc chắn đủ niềm tin Đại thừa. Vì duyên lành chưa đầy đủ, hoặc có khi tiến khi thối thất, có khi rơi vào lãnh vực của Nhị thừa.

Chúng ta tu hành, đối với chánh pháp Đại thừa có đủ niềm tin suốt đời không bao giờ lui sụt thì không lo sợ gì cả. Ở đây nói muôn kiếp cúng dường Phật, chúng ta ít ra cũng có mười kiếp rồi. Mười kiếp đã ở trong chánh pháp Đại thừa, do đó chúng ta mới không lui sụt, nhân duyên tu hành của chúng ta đã ở trong nhóm chánh định, thì từ đây về sau nhất định không thối chuyển nữa, lần lần tiến lên quả vị Phật mới thôi.

3. Phát tâm Đại thừa

Âm:

Phục thứ, tín thành tựu phát tâm giả, phát hà đẳng tâm? Lược thuyết hữu tam chủng. Vân hà vi tam? Nhất giả trực tâm, chánh niệm chân như pháp cố. Nhị giả thâm tâm, nhạo tập nhất thiết chư thiện hạnh cố. Tam giả đại bi tâm, dục bạt nhất thiết chúng sanh khổ cố.

Dịch:

Lại nữa, tín thành tựu phát tâm là phát những tâm gì? Lược nói có ba thứ. Một là trực tâm,

do chánh niệm pháp chân như. Hai là thâm tâm, là vì ưa nhóm họp tất cả hạnh lành. Ba là đại bi tâm, là vì muốn cứu khổ cho chúng sanh.

Giảng:

Khi lòng tin được thành tựu mà phát tâm, phát những tâm nào? Có ba tâm:

1. Trực tâm

Trực tâm là *do chánh niệm chân như.* Pháp tu của chúng ta hiện nay thường bị mọi người cho là tiêu cực ích kỷ, vì thường quen quan niệm rằng, ngồi trên núi tu một mình, đó là hàng Nhị thừa tiêu nha bại chủng. Nhưng khi chúng ta tu an định, nhận ra được tâm chân như thanh tịnh nơi mình, chánh niệm chân như không buông lỏng, đó là *tín thành tựu phát tâm.* Hiểu rõ chỗ này, khi nghe phê bình lối *tu nhập thất, tu thiền buông vọng* là tiêu cực..., chúng ta có lập trường vững vàng không e sợ. Chúng ta trở về chân như, chân như đầy khắp không chỗ nào thiếu làm sao nói tiêu cực được? Khi chúng ta đã trở về rồi, lúc đó ứng dụng tự tại, độ bao nhiêu chúng sanh lại chẳng được!

Thí dụ có năm bảy người tắm biển, thình lình bị sóng cuốn ra ngoài khơi, họ la cầu cứu. Lúc đó nhiều người đứng trên bờ, có người sốt sắng nhảy ào ra cứu. Vì không biết bơi nên loay hoay bị người níu kéo, rốt cuộc không cứu được người mà mình bị chết chìm. Có người cũng sốt sắng như thế, nhưng lập thế tìm chiếc thuyền chèo ra, nắm người này kéo bỏ lên thuyền, nắm người kia kéo bỏ lên thuyền. Vậy hai người đó ai khôn hơn?

Như vậy, rõ ràng nếu chưa được tự tại mà lo cứu người sớm quá, sẽ bị người kéo chúng ta chìm luôn cả đám. Mặc dù đó là việc tốt, song cái tốt đó chỉ làm nguy hại, còn cái tốt kia mới là tốt thật sự, bảo đảm cho mình và bảo đảm cho người. Chánh niệm chân như là lối tu đúng theo lời Phật dạy, thực hành xong thì lợi lạc vô cùng. Như đức Phật phát đại bi tâm vì thương chúng sanh đau khổ, ngài đi vào rừng quyết chí tu cho đến sáng đạo mới ra hóa độ chúng sanh. Thế nên không có ai làm mê hoặc ngài được, do đó ngài độ viên mãn. Vì vậy phải hiểu rõ tinh thần Đại thừa, nếu không chúng ta sẽ lầm lẫn. Đó là *trực tâm do chánh niệm pháp chân như.*

2. Thâm tâm

Thâm tâm tức là chúng ta *nhóm họp tất cả hạnh lành.* Nghĩa là bất cứ ở đâu, trường hợp nào làm được việc lành lớn nhỏ gì cũng làm, đó gọi là thâm tâm.

3. Đại bi tâm

Đại bi tâm nghĩa là chúng ta *muốn nhổ hết gốc khổ cho tất cả chúng sanh,* vì khởi tâm thương xót người là đã có phát tâm, đã hướng về ý niệm lợi tha rộng lớn. Đó là phát tâm thuộc hạng thứ ba.

Như vậy, trực tâm do chánh niệm chân như là hạng thứ nhất. Bởi vì chân như mênh mông rộng lớn, nếu chánh niệm chân như là nhập được chân như. Nhập được chân như rồi thì tùy theo dụng của chân như mà độ chúng sanh. Cái dụng đó thật vô lượng vô biên. Do đó chúng ta không thể ức thuyết rằng người đang tu tập là Tiểu thừa hay Đại thừa mà cần hiểu rõ tinh thần Đại thừa là thế nào.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Thượng thuyết pháp giới nhất tướng, Phật thể vô nhị, hà cố bất duy niệm chân như, phục giả cầu học chư thiện chi hạnh?

<u>Đáp viết</u>: Thí như đại ma-ni bảo, thể tánh minh tịnh, nhi hữu khoáng uế chi cấu. Nhược nhân tuy niệm bảo tánh, bất dữ phương tiện chủng chủng ma trị, chung vô đắc tịnh. Như thị chúng sanh chân như chi pháp, thể tánh không tịnh, nhi hữu vô lượng phiền não nhiễm cấu. Nhược nhân tuy niệm chân như, bất dĩ phương tiện chủng chủng huân tu, diệc vô đắc tịnh. Dĩ cấu vô lượng biến nhất thiết pháp cố, tu nhất thiết thiện hạnh dĩ vi đối trị. Nhược nhân tu hành nhất thiết thiện pháp, tự nhiên quy thuận chân như pháp cố.

Dịch:

<u>Hỏi</u>: Ở trên nói pháp giới một tướng, Phật thể không hai, tại sao không chỉ niệm chân như, lại nhờ cầu học những hạnh lành?

<u>Đáp</u>: Thí như có hạt châu ma-ni lớn, thể tánh trong sáng mà có những nhơ bẩn lẫn trong đó. Nếu người tuy nhớ tánh của hạt châu này mà không dùng các thứ phương tiện lau chùi hay mài giũa thì trọn không có được trong sạch. Chúng sanh đối với pháp chân như cũng như thế, thể tánh nó là trong sáng, nhưng có vô lượng phiền não nhơ uế làm nhiễm. Nếu người chỉ niệm chân như thôi, không dùng các thứ phương tiện huân tu cũng không có được sự

trong sạch. Do vô lượng cấu nhiễm cùng khắp tất cả pháp, nên cần tu tất cả hạnh lành để đối trị. Nếu người tu làm tất cả pháp lành tự nhiên trở về tùy thuận theo pháp chân như.

Giảng:

Người Tín thành tựu phát tâm chỉ cần phát một trực tâm, nghĩa là chỉ chánh niệm chân như là đầy đủ, tại sao phải phát thâm tâm và đại bi tâm?

Tổ giải thích, nếu chúng ta chỉ chánh niệm chân như thôi mà không ưa nhóm họp tất cả hạnh lành và không phát tâm đại bi cứu khổ chúng sanh, thì chánh niệm chân như đó cũng khó thành tựu.

Thí dụ như viên ngọc sáng mà lẫn chất khoáng nhơ bẩn trong đó, muốn nó trong sáng lại, nếu không có phương tiện để lau, giũa hay dùng đá để mài, thì khó được sáng sạch như xưa. Chúng ta đối với pháp chân như cũng thế, tuy biết mình có sẵn đủ, chỉ cần phát tâm tu thẳng môn chân như là xong, nhưng tập khí phiền não nhiễm nhơ sâu dày, nếu không tu tất cả hạnh lành, không phát tâm cứu độ, dùng sức huân của tâm đại bi rửa sạch cấu nhiễm, cũng khó phát sáng chân tâm.

Phát tâm tu hạnh lành không câu nệ ở việc lớn hay việc nhỏ, chỉ cần tâm phát nguyện thâm sâu vững chắc. Ngồi yên trong thất, tâm kiên cố một bề lo tu đến sáng đạo, vì thương chúng sanh khổ lâu xa nên phải tu lâu xa để cứu độ viên mãn, đó là đại nguyện rộng lớn; không phải chỉ đem tiền cúng chùa, làm việc từ thiện nhiều mới có giá trị rộng lớn. Đừng nghĩ rằng muốn

làm việc lành chỉ có làm từ thiện xã hội, còn ngồi yên tu là không làm việc lành, không trở về chân như. Khi chúng ta nỗ lực tu mà tâm không quên chúng sanh đang bị mê chạy theo vọng niệm chịu khổ, xong việc sẵn sàng theo nguyện cứu giúp, đó là phương tiện lành để trở về chân như.

4. Phương tiện độ sanh của chư Bồ-tát

a. Phương tiện tu hành căn bản

Âm:

Lược thuyết phương tiện hữu tứ chủng. Vân hà vi tứ?

Nhất giả hành căn bản phương tiện. Vị quán nhất thiết pháp tự tánh vô sanh, ly ư vọng kiến, bất trụ sanh tử. Quán nhất thiết pháp nhân duyên hòa hợp, nghiệp quả bất thất, khởi ư đại bi tu chư phước đức, nhiếp hóa chúng sanh bất trụ Niết-bàn, dĩ tùy thuận pháp tánh vô trụ cố.

Dịch:

Lược nói phương tiện có bốn thứ. Thế nào là bốn?

Một là phương tiện tu hành căn bản. Nghĩa là quan sát tất cả pháp tự tánh vô sanh, lìa nơi vọng kiến, không trụ trong sanh tử. Quán tất cả pháp nhân duyên hòa hợp thì nghiệp quả không mất, khởi lòng đại bi tu các phước đức để nhiếp hóa chúng sanh, không trụ Niết-bàn, do tùy thuận pháp tánh mà không trụ vậy.

Giảng:

Nói rộng về phương tiện độ sanh của chư Bồ-tát, có những phương tiện tu hành như sau:

Phương tiện tu hành căn bản nghĩa là chúng ta *thấy tất cả pháp tự tánh vô sanh*. Biết các pháp tự tánh vô sanh, thể nó là Không nên không sanh diệt, thấy được điều này chúng ta lìa vọng chấp, không kẹt trong sanh tử. Kế đó lại *quán tất cả pháp do nhân duyên hòa hợp, nghiệp quả không mất.* Như vậy phần trước là quán tự tánh các pháp, phần sau quán về nghiệp tướng các pháp. Tuy tự tánh các pháp là vô sanh nhưng trên nghiệp tướng thì quả báo không mất, vì vậy chúng ta mới *khởi lòng đại bi tu các phước đức, giáo hóa chúng sanh, không trụ Niết-bàn.*

Trước hết nói về phần tu. Chúng ta luôn thấy tất cả sự vật hiện có đều do nhân duyên hòa hợp nên tự thể nó là không. Bởi tự thể không, sanh không thật sanh, hoại không thật hoại, biết vậy rồi tâm chúng ta không dính mắc, không vướng kẹt. Đó là đứng về phần lý trí nhìn thẳng vào tự tánh các pháp. Nhìn như vậy lâu ngày thành thói quen, thấy ai khổ chúng ta không thấy khổ, vì khổ tự tánh là không; thấy vui, vui tự tánh nó cũng là không. Như vậy khổ vui mặc họ độ làm gì, không cần khởi tâm thương xót! Lý trí mạnh mà không khéo vận dụng từ bi thì trở nên khô khan. Nên đến giai đoạn thứ hai phải quán nghiệp tướng của các pháp. Tuy rằng tự tánh các pháp là không, thân ngũ uẩn tự tánh không, nhưng duyên hợp vẫn không mất quả báo. Chúng sanh

theo duyên nghiệp, quả báo khổ vẫn không mất. Vì thế nên khởi lòng đại bi phát tâm thương xót cứu độ tất cả chúng sanh, muốn tất cả đều được giác ngộ như chúng ta, không riêng an trụ Niết-bàn. Đó gọi là *tùy thuận pháp tánh vô trụ*.

b. Phương tiện năng chỉ

Âm:

Nhị giả năng chỉ phương tiện. Vị tàm quý hối quá, năng chỉ nhất thiết ác pháp bất linh tăng trưởng, dĩ tùy thuận pháp tánh ly chư quá cố.

Dịch:

Hai là phương tiện ngăn dừng. Nghĩa là hổ thẹn hối lỗi, hay dừng tất cả pháp ác không cho nó tăng trưởng, do vì tùy thuận pháp tánh lìa các lỗi lầm.

Giảng:

Phương tiện thứ nhất là thấy thẳng pháp tánh, khởi lòng từ độ chúng sanh; phương tiện thứ hai là phần tự kỷ, nghĩa là đối với chính mình, chúng ta luôn luôn biết hổ thẹn cải hối các lỗi lầm, sửa đổi những điều xấu lỡ làm. Không ai là người hoàn toàn, không thể tránh sơ suất, khi có lỗi thì sanh tâm hổ thẹn chừa bỏ. Do đó hay dứt được tất cả pháp ác, khiến nó không tăng trưởng, nhờ đó chúng ta tùy thuận pháp tánh, lìa những lỗi lầm.

Tôi thường cảm động khi thấy người có lỗi mà biết nhận, đó là điều tốt, điều đáng vui mừng. Người có lỗi mà che giấu thì thật đáng buồn, như vậy làm sao sửa được!

Chúng ta muốn chỉ lỗi để họ biết sửa đổi, mới vừa nêu lên đã nổi sân liền, nên thôi đành chịu. Thế nên, tu hành biết lỗi để sửa đổi chừa bỏ là điều rất quý. Không ai có thể cho rằng mình suốt đời không phạm lỗi, vì chúng ta chưa phải là Phật, Bồ-tát. Phương tiện ngăn dừng các lỗi xấu ác là phương tiện rất cần thiết trên đường tu của chúng ta.

c. Phương tiện phát khởi tăng trưởng thiện căn

Âm:

Tam giả phát khởi thiện căn tăng trưởng phương tiện. Vị cần cúng dường lễ bái Tam bảo, tán thán tùy hỷ, khuyến thỉnh chư Phật, dĩ ái kính Tam bảo thuần hậu tâm cố, tín đắc tăng trưởng, nãi năng chí cầu Vô thượng chi đạo. Hựu nhân Phật pháp tăng lực sở hộ cố, năng tiêu nghiệp chướng, thiện căn bất thối, dĩ tùy thuận pháp tánh ly si chướng cố.

Dịch:

Ba là phương tiện phát khởi tăng trưởng thiện căn. Nghĩa là siêng năng cúng dường lễ bái Tam bảo, tán thán tùy hỷ, khuyến thỉnh chư Phật, do tâm yêu kính Tam bảo rất thuần hậu nên lòng tin được tăng trưởng, mới hay có chí cầu đạo Vô thượng. Lại, nhân được sức Phật pháp tăng gia hộ, hay tiêu trừ được nghiệp chướng nên thiện căn không bị lui sụt, do đó mà tùy thuận pháp tánh lìa những si chướng.

Giảng:

Phương tiện thứ ba là *phát khởi tăng trưởng căn lành*. Đối với Tam bảo chúng ta hằng lễ bái cúng dường, khen ngợi, tùy hỷ những người làm việc lành, khuyến thỉnh chư Phật giáo hóa chúng sanh. Do lòng mến kính Tam bảo thuần hậu đó mà thiện căn dễ tăng trưởng, do đó mới hay có chí cầu đạo Vô thượng.

Tuy chúng ta tu luôn luôn lúc nào cũng trở về tự tánh chân như, nhưng bên ngoài đối với Tam bảo bao giờ cũng có lòng kính mến chân thật. Chính nhờ lòng chí thành của chúng ta, lại nhận được gia hộ của Tam bảo, nên nghiệp chướng ngày càng tiêu mỏng, dễ tùy thuận với pháp tánh chân như và dễ lìa được những si mê ám chướng.

d. Phương tiện đại nguyện bình đẳng

Âm:

Tứ giả đại nguyện bình đẳng phương tiện. Sở vị phát nguyện tận ư vị lai, hóa độ nhất thiết chúng sanh sử vô hữu dư, giai linh cứu cánh vô dư Niết-bàn, dĩ tùy thuận pháp tánh vô đoạn tuyệt cố. Pháp tánh quảng đại, biến nhất thiết chúng sanh, bình đẳng vô nhị, bất niệm bỉ thử, cứu cánh tịch diệt cố.

Dịch:

Bốn là phương tiện đại nguyện bình đẳng. Đó là phát nguyện hóa độ tất cả chúng sanh tột đời vị lai, không còn thừa sót và khiến cho họ đều cứu cánh vào vô dư Niết-bàn, do tùy thuận pháp tánh

không đoạn không dứt, pháp tánh rộng lớn cùng khắp tất cả chúng sanh, bình đẳng không hai, không nghĩ kia đây, cứu cánh đều lặng lẽ.

Giảng:

Phương tiện thứ tư là *phát đại nguyện bình đẳng,* nguyện độ tất cả chúng sanh. Tất cả người thân sơ, thương ghét đều gắng độ hết, không phân biệt kia đây. Vì trong chân như bình đẳng không hai, nên chúng ta nguyện độ tất cả người ủng hộ giúp đỡ chúng ta, và cũng độ người tìm cách gây khó khăn làm cho chúng ta phải khốn khổ. Như thế mới là đại nguyện bình đẳng. Vì xứng với pháp tánh rộng lớn nên nguyện độ không sót bất cứ một chúng sanh nào.

Chúng ta học theo hạnh của đức Phật, tuy ngài nguyện độ hết, nhưng chúng sanh gần gũi và thuần thục thì độ trước, người chưa thuần thục thì dần dần tạo duyên để độ. Như khi tôi đang giảng kinh được nhiều người hưởng ứng nghe, nhưng tôi chỉ hứa giảng ba năm rồi nghỉ. Có người trách tôi ích kỷ, không nguyện độ khắp vì chỉ có những người hiện tại được lợi ích, còn những người sau bị bỏ sót. Thật ra bây giờ tôi cố tình chỉ dạy những người tôi tin tưởng để ngày mai họ có thể thay thế cho tôi. Điều gì làm được thì chúng ta làm trực tiếp, điều gì không làm được thì tạo duyên để người khác phụ giúp với chúng ta. Đức Phật nhập Niết-bàn hơn hai ngàn năm, giáo lý của ngài bây giờ vẫn còn độ chúng sanh. Ngài không có mặt ở đây, song ngài đã làm duyên để lại, các đệ tử thay ngài độ chúng sanh đời sau. Cho nên đừng tưởng trực tiếp độ mới là độ.

Phát tâm bình đẳng là điều thiết yếu, nhưng việc làm thì không bình đẳng một lượt. Như câu chuyện đức Phật nói về người nông phu biết làm ruộng, với những mẫu đất đinh phải làm trước, để mưa sâu quá không làm kịp, những đám ruộng phì nhiêu trồng tỉa trước, đám nào chai gò thủng thẳng làm sau. Người biết làm ruộng phải nắm nguyên tắc đó. Còn người bình đẳng gò với đinh làm một lượt đó là người chưa biết làm ruộng. Chủ yếu của người tu phải hiểu thời cơ, việc làm tuy giới hạn nhưng có thể là việc làm vĩnh viễn, còn không biết thời cơ, việc làm coi như bao trùm hết, rốt cuộc không được việc gì. Đây là điều quan trọng.

e. Tùy nguyện độ sanh

Âm:

Bồ-tát phát thị tâm cố, tắc đắc thiểu phần kiến ư pháp thân. Dĩ kiến pháp thân cố, tùy kỳ nguyện lực năng hiện bát chủng lợi ích chúng sanh. Sở vị tùng Đâu-suất thiên thối, nhập thai, trụ thai, xuất thai, xuất gia, thành đạo, chuyển pháp luân, nhập ư Niết-bàn.

Dịch:

Bồ-tát phát tâm ấy thì thấy được ít phần pháp thân. Do thấy được pháp thân nên tùy theo nguyện lực, hay hiện tám việc làm lợi ích chúng sanh. Đó là: từ cung trời Đâu-suất xuống, vào thai mẹ, trụ trong thai, ra khỏi thai, xuất gia, thành đạo, chuyển pháp luân, nhập Niết-bàn.

Giảng:

Bồ-tát được tín tâm thành tựu rồi, y theo những hạnh phương tiện tu hành như trên, sẽ thấy được ít phần pháp thân tức là đã bước vào Sơ địa. Các ngài tùy theo nguyện lực tăng trưởng quả vị đến chỗ còn một đời thành Phật gọi là Nhất sanh bổ xứ, lúc ấy sẽ thị hiện tám việc lợi ích chúng sanh: *từ cung trời Đâu-suất* xuống cõi Diêm-phù-đề, vào thai mẹ, trụ trong thai mẹ, đản sanh, xuất gia, thành đạo, chuyển pháp luân, nhập Niết-bàn.

Vì sao nhập Niết-bàn mà lợi ích chúng sanh? Trong kinh Pháp Hoa Phật dùng thí dụ ông thầy thuốc, vì muốn lợi ích cho con ở nhà bị điên không chịu uống thuốc, nên đi xa. Ông cho người nhắn tin về nói rằng ông đã chết, mấy đứa con điên hoảng hồn, cha mình chết rồi không ai cứu giúp, lúc ấy chúng mới tự nghĩ tìm thuốc uống, tự nhiên hết bệnh. Như vậy Phật nhập Niết-bàn cũng làm lợi ích chúng sanh. Nhờ ngài nhập Niết-bàn nên bây giờ giáo lý ngài mới bủa khắp nơi, và chúng ta mới lạy hoài không chán. Nếu ngài còn hoài mà ngài người Ấn Độ, nhiều khi chúng ta kỳ thị không biết quý. Chính ngài nhập Niết-bàn rồi hết kỳ thị, chúng ta mới kính nể giáo lý của ngài.

Âm:

Nhiên thị Bồ-tát vị danh pháp thân, dĩ kỳ quá khứ vô lượng thế lai hữu lậu chi nghiệp vị năng quyết đoạn, tùy kỳ sở sanh dữ vi khổ tương ưng; diệc phi nghiệp hệ, dĩ hữu đại nguyện tự tại lực cố.

Dịch:

Nhưng Bồ-tát ấy chưa gọi là pháp thân, vì từ quá khứ vô lượng đời đến nay, những nghiệp hữu lậu chưa có thể đoạn dứt, tùy các ngài sanh ở chỗ nào, còn cùng với cái khổ vi tế tương ưng; cũng không phải do nghiệp trói buộc, mà do có sức tự tại của đại nguyện.

Giảng:

Bồ-tát chưa sống hoàn toàn với pháp thân, vì còn những nghiệp hữu lậu của vô lượng đời quá khứ. Các ngài tuy thấy một phần pháp thân nhưng sanh nơi nào vẫn còn chịu khổ vi tế. Tuy có *khổ vi tế* mà *chẳng phải do nghiệp trói buộc, đều do sức đại nguyện tự tại.* Như Bồ-tát ở cung trời Đâu-suất, xuống cung vua thọ sanh, không phải do nghiệp mà đó là nguyện lực. Khi thọ sanh cũng bị những cái khổ nhỏ về đói, lạnh... Vì có thân nên chịu các khổ của thân, song hoàn toàn không phải bị nghiệp lôi. Chúng sanh thì hoàn toàn phó thác cho nghiệp lôi, không thể cưỡng lại.

Khi xuất gia chúng ta gắng chống lại tập nghiệp của mình, hiện tại chống được thì tương lai cũng chống được, chắc chắn không bị nghiệp lôi. Người xuất gia hiện tại là *cưỡng nghiệp sanh tử.* Nghiệp sanh tử lớn nhất là tạo gia đình, sanh con cái nối dòng dõi thế gian. Từ sự tiếp nối này lôi kéo chúng sanh luân hồi không dừng. Ngay khi xuất gia, chúng ta đã cưỡng lại nghiệp gia đình, đó là cái tự chủ quý nhất.

Người xuất gia sống theo giới luật, hạn chế sự tiếp xúc giữa sáu căn sáu trần, những gì buông lung thích ý đều chống lại không theo. Miệng thích ăn ngon, bây giờ chúng ta bắt nó chay lạt là đã cưỡng lại nghiệp của miệng. Tai thích nghe nhạc, bây giờ cưỡng lại không nghe. Mũi thích mùi thơm cũng không cho theo. Mắt ưa nhìn sắc đẹp, chúng ta quán tất cả hư giả nên không chạy theo sắc. Thân thích xúc chạm mềm mại trơn láng, đồ mặc tốt đẹp, bây giờ cũng không ưa thích. Đồ xấu mặc cũng được, nằm giường hư cũng xong...

Chúng ta đang làm việc chống lại nghiệp mà không ngờ. Nếu đủ sức mạnh nắm trong tay quyền làm chủ, không để nghiệp sai sử lôi kéo. Một đời tu như vậy, nhiều đời sau mạnh mẽ tự tại, đến lúc làm chủ hẳn nghiệp lực thì sanh nơi đâu là do nguyện, không phải do nghiệp. Đó là con đường của Bồ-tát.

Âm:

Như tu-đa-la trung, hoặc thuyết hữu thối đọa ác thú giả, phi kỳ thật thối, đản vi sơ học Bồ-tát vị nhập chánh vị nhi giải đãi giả, khủng bố linh sử dũng mãnh cố.

Dịch:

Như trong khế kinh hoặc nói có những vị Bồ-tát thối đọa vào ác thú, chẳng phải có sự thối đọa thật sự, chỉ vì những vị Bồ-tát mới tu học chưa vào chánh vị còn hay lười biếng, dùng lối nói khủng bố để khiến dũng mãnh hơn lên.

Giảng:

Chư Bồ-tát không thật sự đọa vào đường ác. Trong kinh Phật khéo dùng phương tiện, vì các Bồ-tát sơ học chưa vào chánh vị, sợ có lúc giải đãi nên nói "Khi tu phát tâm Bồ-tát mà không khéo tu là đọa vào đường ác", đó là khủng bố để cho các ngài dũng mãnh tinh tấn.

Bồ-tát sơ phát tâm còn không đọa đường ác, các Bồ-tát đăng địa có thể thị hiện vào khắp các loài để độ sanh. Như Bồ-tát Quan Thế Âm được ứng thân tự tại, khi cần hiện thân cư sĩ, thân sĩ phu, thân Tỳ-kheo... ngài đều có thể ứng hiện tùy loại, tùy duyên để độ chúng sanh. Cũng có khi các ngài làm người ngoại đạo, hoặc làm quan, làm vua..., tất cả là hạnh Bồ-tát để độ sanh đầy đủ.

Sở dĩ Bồ-tát độ sanh tùy nguyện vì các ngài đã được sức tự tại, tự chủ. Chúng ta tu cũng cốt là để cưỡng lại nghiệp sanh tử, khi quả quyết chắc chắn không còn bị lôi trong sanh tử, trở về tự tánh chân như, sẽ phát đại nguyện độ sanh như chư Bồ-tát. Con đường của chúng ta chắc chắn như thế, không sợ thối đọa.

Âm:

Hựu thị Bồ-tát nhất phát tâm hậu, viễn ly khiếp nhược, tất cánh bất úy đọa Nhị thừa địa. Nhược văn vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp cần khổ nan hành nãi đắc Niết-bàn, diệc bất khiếp nhược, dĩ tín tri nhất thiết pháp tùng bản dĩ lai tự Niết-bàn cố.

Dịch:

Lại Bồ-tát ấy sau khi phát tâm rồi, liền xa lìa sự khiếp nhược, cứu cánh không rơi vào lãnh vực

Nhị thừa. Dù nghe nói rằng phải siêng năng khổ nhọc, khó khăn tu hành trong vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp mới được Niết-bàn, các ngài cũng không có khiếp nhược. **Tại sao?** ***Bởi vì các ngài tin biết tất cả pháp từ xưa đến nay tự là Niết-bàn.***

Giảng:

Chúng ta nghe nói gặp chư Phật Bồ-tát, thờ phụng cúng dường một muôn năm mới được tín tâm thành tựu, muốn được Niết-bàn phải tu trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp, nghe như vậy có ngán không? Nếu có ngán thì sanh ra khiếp nhược sợ sệt. Đây lại nói Bồ-tát nghe trải qua vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp siêng năng khổ nhọc mới được Niết-bàn. Nghe vậy mà các ngài không sợ. Tại sao? Vì các ngài biết tự tánh các pháp xưa nay là Niết-bàn, không chờ đợi Niết-bàn ở đâu xa. Hiện tại nếu chúng ta thấy thân huyễn hóa này tự tánh vô sanh tức vô diệt, đó là Niết-bàn ngay nơi đây, cứ an tâm tiến tu.

Hàng Nhị thừa trông được Niết-bàn, nên nghe nói trải qua ba vô số kiếp tự sanh chán mỏi. Bồ-tát thấy các pháp tự tánh là không, không sanh không diệt, ngay nơi thân tứ đại ngũ uẩn này tự tánh vô sanh tức Niết-bàn, thế nên các ngài yên ổn, bao lâu cũng được, cứ làm cứ tiến không nghĩ lâu xa.

II. Giải hạnh phát tâm

Âm:

Giải hạnh phát tâm giả, đương tri chuyển thắng.

Dịch:

Giải hạnh phát tâm thì nên biết càng thêm thù thắng hơn trước.

Giảng:

Phần trên là nói về sự phát tâm do lòng tin, đoạn này nói về sự phát tâm sau khi hiểu và thực hành. Có hiểu và có thực hành rồi phát tâm thì sự phát tâm càng thù thắng hơn.

Âm:

Dĩ thị Bồ-tát tùng sơ chánh tín dĩ lai, ư đệ nhất a-tăng-kỳ kiếp tương dục mãn cố, ư chân như pháp trung, thâm giải hiện tiền, sở tu ly tướng. Dĩ tri pháp tánh thể vô xan tham cố, tùy thuận tu hành đàn ba-la-mật. Dĩ tri pháp tánh vô nhiễm, ly ngũ dục quá cố, tùy thuận tu hành thi ba-la-mật. Dĩ tri pháp tánh vô khổ, ly sân não cố, tùy thuận tu hành sằn-đề ba-la-mật. Dĩ tri pháp tánh vô thân tâm tướng, ly giải đãi cố, tùy thuận tu hành tỳ-lê-da ba-la-mật. Dĩ tri pháp tánh thường định, thể vô loạn cố, tùy thuận tu hành thiền ba-la-mật. Dĩ tri pháp tánh thể minh, ly vô minh cố, tùy thuận tu hành Bát-nhã ba-la-mật.

Dịch:

Do Bồ-tát ấy từ chánh tín ban đầu trở đi ở trong a-tăng-kỳ kiếp thứ nhất sắp đầy đủ, đối với pháp chân như, sự thâm hiểu được hiện tiền và chỗ tu đều là lìa tướng. Do biết pháp tánh thể không

xan tham, nên tùy thuận tu hành về bố thí ba-la-mật. Do biết pháp tánh không nhiễm, lìa các lỗi ngũ dục, nên tùy thuận tu hành trì giới ba-la-mật. Do biết pháp tánh không khổ, lìa sân não, nên tùy thuận tu hành nhẫn nhục ba-la-mật. Do biết pháp tánh không có tướng thân tâm, lìa giải đãi, nên tùy thuận tu hành tinh tấn ba-la-mật. Do biết pháp tánh là thường định, thể không có loạn, nên tùy thuận tu hành thiền ba-la-mật. Do biết pháp tánh tự thể sáng suốt, vì lìa các vô minh, nên tùy thuận tu hành Bát-nhã ba-la-mật.

Giảng:

Các vị Bồ-tát tu về *Giải hạnh phát tâm* này là sắp mãn được a-tăng-kỳ thứ nhất rồi, các ngài đã thấy được pháp tánh, nên tu đầy đủ sáu pháp ba-la-mật, thể theo pháp tánh mà tu, không có bị chướng ngại.

III. Chứng phát tâm

Âm:

Chứng phát tâm giả, tùng Tịnh tâm địa nãi chí Bồ-tát Cứu cánh địa, chứng hà cảnh giới? Sở vị chân như, dĩ y chuyển thức thuyết vi cảnh giới, nhi thử chứng giả vô hữu cảnh giới, duy chân như trí danh vi Pháp thân.

Dịch:

Chứng phát tâm là các vị Bồ-tát từ Tịnh tâm địa cho đến Cứu cánh địa chứng những cảnh giới gì?

Đó là chân như. Bởi do y chuyển thức mà nói là cảnh giới, chứ chỗ chứng này không có cảnh giới, chỉ là trí chân như gọi là Pháp thân.

Giảng:

Đây là nói về *Chứng phát tâm.* Chứng phát tâm là Bồ-tát từ Bát địa cho đến Thập địa. Sở dĩ nói *chứng cảnh giới* là căn cứ vào chuyển thức, chỗ chứng này là *chứng trí chân như* nhận được *pháp thân.*

Âm:

Thị Bồ-tát ư nhất niệm khoảnh năng chí thập phương vô dư thế giới, cúng dường chư Phật, thỉnh chuyển pháp luân, duy vị khai đạo lợi ích chúng sanh, bất y văn tự. Hoặc thị siêu địa tốc thành chánh giác, dĩ vị khiếp nhược chúng sanh cố. Hoặc thuyết ngã ư vô lượng a-tăng-kỳ kiếp đương thành Phật đạo, dĩ vị giải mạn chúng sanh cố.

Năng thị như thị vô số phương tiện bất khả tư nghì, nhi thật Bồ-tát chủng tánh căn đẳng, phát tâm tắc đẳng, sở chứng diệc đẳng, vô hữu siêu quá chi pháp. Dĩ nhất thiết Bồ-tát giai kinh tam a-tăng-kỳ kiếp cố, đản tùy chúng sanh thế giới bất đồng, sở kiến sở văn căn dục tánh dị, cố thị sở hành diệc hữu sai biệt.

Dịch:

Các vị Bồ-tát này ở trong khoảng một niệm có thể đến mười phương thế giới không thiếu sót, cúng dường chư Phật, thỉnh chuyển pháp luân, chỉ vì

dẫn đường làm lợi ích cho chúng sanh, chứ không y nơi văn tự. Hoặc các ngài thị hiện siêu việt các địa chóng thành chánh giác, là vì những chúng sanh khiếp nhược. Hoặc nói ta ở trong vô lượng a-tăng-kỳ kiếp sẽ thành Phật đạo, cũng vì những chúng sanh giải đãi ngã mạn mà nói.

Các ngài hay thị hiện vô số phương tiện như thế không thể nghĩ bàn, nhưng thật ra Bồ-tát chủng tánh và thiện căn bình đẳng, phát tâm cũng bình đẳng, chỗ chứng cũng bình đẳng, không có pháp siêu quá. Do tất cả Bồ-tát đều trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp, chỉ tùy chúng sanh thế giới chẳng đồng, nên chỗ thấy chỗ nghe, các căn dục tánh có khác, vì vậy các ngài thị hiện các việc làm cũng sai biệt.

Giảng:

Các vị Bồ-tát từ Bát địa đến Thập địa chứng nhập pháp thân, diệu dụng độ sanh như chư Phật, có đầy đủ phương tiện làm lợi ích. Bồ-tát có khi thị hiện thành Phật, có khi các ngài lại nói vô lượng a-tăng-kỳ mới thành Phật... Sở dĩ các ngài thị hiện thành Phật mau chóng là vì những chúng sanh khiếp nhược, lòng dạ yếu kém, thấy được mau thành Phật nên gắng tu. Khi các ngài nói trải qua vô lượng a-tăng-kỳ mới thành Phật là vì những chúng sanh lười biếng và ngã mạn. Nếu nói mau, dễ quá, họ dễ sanh ỷ lại lười nhác, nên nói khó, tu phải lâu dài, nỗ lực lắm mới thành Phật, để họ cố gắng lên. Tùy theo bệnh của chúng sanh mà Bồ-tát thị hiện không thể nghĩ bàn, bao nhiêu phương tiện không tính hết được.

Thật ra chủng tánh của Bồ-tát đồng nhau, nên chỗ phát tâm cũng đồng, chỗ chứng cũng đồng không có người nào trước người nào sau. Sở dĩ thấy có sớm muộn trước sau tại vì chỗ giáo hóa chúng sanh tùy theo bệnh, các ngài thị hiện sai biệt mà thôi.

IV. Sự hoàn tất của chứng phát tâm

Âm:

Hựu thị Bồ-tát phát tâm tướng giả, hữu tam chủng tâm vi tế chi tướng. Vân hà vi tam? Nhất giả chân tâm, vô phân biệt cố. Nhị giả phương tiện tâm, tự nhiên biến hành, lợi ích chúng sanh cố. Tam giả nghiệp thức tâm, vi tế khởi diệt cố.

Hựu thị Bồ-tát công đức thành mãn, ư Sắc cứu cánh xứ thị nhất thiết thế gian tối cao đại thân. Vị dĩ nhất niệm tương ưng tuệ, vô minh đốn tận, danh Nhất thiết chủng trí, tự nhiên nhi hữu bất tư nghì nghiệp, năng hiện thập phương lợi ích chúng sanh.

Dịch:

Lại tướng phát tâm của Bồ-tát này có ba thứ tâm tướng vi tế. Thế nào là ba? Một là chân tâm, vì không có phân biệt. Hai là phương tiện tâm, vì tự nhiên làm lợi ích cho chúng sanh. Ba là nghiệp thức tâm, vì còn những khởi diệt vi tế.

Lại Bồ-tát ấy công đức được thành tựu viên mãn, ở cõi trời Sắc cứu cánh thị hiện thân cao lớn

nhất thế gian. Nghĩa là do nhất niệm tương ưng với tuệ, vô minh liền hết, gọi là Nhất thiết chủng trí, tự nhiên mà có bất tư nghì nghiệp, có thể hiện khắp mười phương làm lợi ích chúng sanh.

Giảng:

Bồ-tát phát tâm vẫn còn có ba tướng nhỏ nhiệm. Tướng *chân tâm* là tâm không có phân biệt, tướng *phương tiện tâm* là tâm làm lợi ích chúng sanh và tướng *nghiệp thức tâm* là tâm còn những khởi diệt vi tế.

Lại, các vị Bồ-tát sắp viên mãn công đức thì các ngài hay thị hiện ở trên cõi trời Sắc cứu cánh. Các ngài hiện thân cao lớn vô cùng, trong khoảng chốc lát tương ưng với tuệ, tức là tương ưng Nhất thiết chủng trí, đầy đủ tất cả bất tư nghì nghiệp dụng, hiện khắp mười phương lợi ích chúng sanh.

Âm:

<u>Vấn viết</u>: Hư không vô biên cố thế giới vô biên, thế giới vô biên cố chúng sanh vô biên, chúng sanh vô biên cố tâm hạnh sai biệt diệc phục vô biên. Như thị cảnh giới bất khả phần tề, nan tri nan giải. Nhược vô minh đoạn vô hữu tâm tưởng, vân hà năng liễu, danh Nhất thiết chủng trí?

<u>Đáp viết</u>: Nhất thiết cảnh giới, bản lai nhất tâm ly ư tưởng niệm, dĩ chúng sanh vọng kiến cảnh giới cố tâm hữu phần tề, dĩ vọng khởi tưởng niệm bất xứng pháp tánh cố bất năng quyết liễu.

Chư Phật Như Lai ly ư kiến tướng vô sở bất biến, tâm chân thật cố, tức thị chư pháp chi tánh. Tự thể hiển chiếu nhất thiết vọng pháp, hữu đại trí dụng vô lượng phương tiện, tùy chư chúng sanh sở ưng đắc giải, giai năng khai thị chủng chủng pháp nghĩa, thị cố đắc danh Nhất thiết chủng trí.

Dịch:

Hỏi: Vì hư không vô biên nên thế giới vô biên, vì thế giới vô biên nên chúng sanh vô biên, vì chúng sanh vô biên nên tâm hành sai biệt cũng lại vô biên. Những cảnh giới như thế không có chừng ngằn, khó biết khó hiểu. Nếu vô minh dứt không có tâm tưởng, làm sao mà hay hiểu rõ gọi là Nhất thiết chủng trí?

Đáp: Tất cả cảnh giới xưa nay là nhất tâm, lìa các tưởng niệm, do chúng sanh vọng thấy cảnh giới nên tâm có chừng ngằn, do vọng khởi tưởng niệm chẳng xứng hợp với pháp tánh nên không thể hiểu rõ.

Chư Phật Như Lai xa lìa nơi kiến tướng, không chỗ nào chẳng khắp, vì tâm chân thật chính là tánh của các pháp. Tự thể hiển bày chiếu soi tất cả vọng pháp, có vô lượng phương tiện của cái dụng đại trí, tùy theo các chúng sanh chỗ cần đáng được hiểu thì đều hay mở bày chỉ dạy các thứ pháp nghĩa, thế nên được gọi là Nhất thiết chủng trí.

Giảng:

Chúng ta nghe nói Nhất thiết chủng trí là trí biết tất cả chủng loại liền khởi nghi: *Hư không vô biên*

nên thế giới vô biên, thế giới vô biên nên chúng sanh vô biên, chúng sanh vô biên nên tâm hành sai biệt cũng vô biên; hư không, thế giới, tâm hành chúng sanh sai biệt vô biên, làm sao có thể biết hết hạn lượng của thế giới, của chúng sanh? Đây lại nói *nếu vô minh dứt,* lúc đó *không có tâm tưởng,* đã không có tâm tưởng *làm sao hay hiểu được* tất cả chủng loại? Phàm phu chúng ta cứ quan niệm có nghĩ có tưởng mới biết, bây giờ dứt hết vô minh không còn suy nghĩ, không còn tâm tưởng làm sao biết tất cả? Không biết được tất cả thì sao gọi là *Nhất thiết chủng trí?*

Tổ giải thích nói là cảnh giới vô biên, tâm hành chúng sanh vô biên, nhưng *tất cả cảnh giới đó xưa nay là nhất tâm, lìa tất cả tưởng niệm. Do chúng sanh vọng thấy cảnh giới* nên mới có tâm phân biệt chừng ngằn. Nếu dứt hết vọng tưởng dấy khởi, lúc đó xứng với pháp tánh mới hay rõ biết được tất cả. Vọng niệm là cái suy nghĩ phân biệt có giới hạn, thay đổi theo đối tượng, không xứng hợp pháp tánh rộng lớn nên không thể hiểu biết tận cùng. Khi hết vọng niệm là trở về nhất tâm, tâm ấy đầy khắp, hằng bao trùm vạn tượng chúng sanh, xứng với pháp tánh nên gọi là hiểu biết vô lượng vô biên.

Chư Phật Như Lai lìa hết những kiến tướng, tức là lìa các thứ tâm duyên theo cảnh, chân tâm trùm khắp tất cả, tự thể của tâm chiếu sáng dứt tất cả vọng, có trí dụng vô lượng vô biên, tùy chúng sanh cần thì các ngài đều theo đó mà chỉ dạy các thứ pháp nghĩa. Thế nên gọi là Nhất thiết chủng trí.

Âm:

<u>Hựu vấn viết</u>: Nhược chư Phật hữu tự nhiên nghiệp, năng hiện nhất thiết xứ lợi ích chúng sanh giả, nhất thiết chúng sanh nhược kiến kỳ thân, nhược đổ thần biến, nhược văn kỳ thuyết, vô bất đắc lợi. Vân hà thế gian đa bất năng kiến?

<u>Đáp viết</u>: Chư Phật Như Lai pháp thân bình đẳng biến nhất thiết xứ, vô hữu tác ý cố nhi thuyết tự nhiên, đản y chúng sanh tâm hiện. Chúng sanh tâm giả du ư như kính, kính nhược hữu cấu sắc tượng bất hiện. Như thị chúng sanh tâm nhược hữu cấu, pháp thân bất hiện cố.

Dịch:

<u>Lại hỏi rằng</u>: Nếu chư Phật có nghiệp tự nhiên, có thể hiện tất cả chỗ làm lợi ích chúng sanh, tất cả chúng sanh hoặc thấy thân Phật, hoặc xem thấy thần thông biến hóa của Phật, hoặc được nghe lời Phật dạy, ai cũng đều được lợi ích cả. Tại sao thế gian này có nhiều người không thấy được?

<u>Đáp</u>: Chư Phật Như Lai pháp thân bình đẳng cùng khắp tất cả chỗ, không có tác ý nên nói là tự nhiên, chỉ y theo tâm chúng sanh mà hiện. Tâm chúng sanh ví như cái gương, nếu gương có bụi phủ lấp thì những sắc tượng không hiện được. Tâm chúng sanh cũng như thế, nếu có bụi nhơ thì pháp thân không hiện.

Giảng:

Đây là nghi chư Phật dường như thiên vị. Phật đã có nghiệp trí tự nhiên, nghĩa là tất cả chỗ đều làm lợi ích chúng sanh. Tất cả chúng sanh hoặc thấy thân ngài, hoặc thấy thần thông biến hóa của ngài, hoặc nghe ngài nói pháp đều được lợi ích. Vì sao thế gian này có người không thể thấy ngài, không được lợi ích gì cả? Như thế ngài không có lợi ích cùng khắp.

Thân Phật lúc nào cũng trùm khắp, chúng sanh nào tâm thanh tịnh liền thấy, ngay đó được lợi ích. Còn nếu tâm không thanh tịnh, muốn thấy cũng thấy không nổi. Ví như trước tất cả hình tượng có mười, hai mươi, hoặc một trăm cái gương, có gương sáng trong, có gương bị bụi lấp, hoặc có gương bị sơn mực đen... Gương nào hiện được hình tượng đầy đủ? Chỉ có gương sáng. Hình tượng không lựa gương mà phản ảnh, do lỗi gương không sáng, không phải lỗi tại hình tượng bất công. Phật thì vô tác ý mà tùy tâm chúng sanh, tâm chúng sanh nào thanh tịnh, hướng về Phật thì thấy có Phật, tâm chúng sanh nào mờ tối quá thì không thấy Phật. Tâm Phật không thiên vị lựa chọn chúng sanh, chỉ vì chúng sanh không nỗ lực đồng đều trở về chân như bình đẳng, nên không cảm ứng được sự hóa độ đồng đẳng của chư Phật.

TU HÀNH TÍN TÂM

Âm:

Dĩ thuyết giải thích phần, thứ thuyết tu hành tín tâm phần. Thị trung y vị nhập chánh định chúng sanh cố, thuyết tu hành tín tâm.

Hà đẳng tín tâm? Vân hà tu hành? Lược thuyết tín tâm hữu tứ chủng. Vân hà vi tứ?

Nhất giả tín căn bản, sở vị nhạo niệm chân như pháp cố.

Nhị giả tín Phật hữu vô lượng công đức, thường niệm thân cận cúng dường cung kính, phát khởi thiện căn, nguyện cầu Nhất thiết trí cố.

Tam giả tín Pháp hữu đại lợi ích, thường niệm tu hành chư ba-la-mật cố.

Tứ giả tín Tăng năng chánh tu hành tự lợi lợi tha, thường nhạo thân cận chư Bồ-tát chúng, cầu học như thật hạnh cố.

Dịch:

Đã nói xong phần giải thích, kế nói phần tu hành tín tâm. Trong đó y nơi những chúng sanh chưa vào nhóm chánh định, nên nói tu hành tín tâm.

Những gì là tín tâm? Thế nào là tu hành? Lược nói tín tâm có bốn thứ. Thế nào là bốn?

Một là tin căn bản, nghĩa là ưa niệm pháp chân như.

Hai là tin Phật có vô lượng công đức, thường nhớ nghĩ, gần gũi, cúng dường, cung kính, để phát khởi căn lành, mong cầu Nhất thiết trí.

Ba là tin Pháp có lợi ích lớn, thường nhớ nghĩ tu hành các pháp ba-la-mật.

Bốn là tin Tăng hay chân chánh tu hành tự lợi lợi tha, thường ưa gần gũi các chúng Bồ-tát, cầu học những hạnh như thật.

Giảng:

Đề mục lớn của bộ luận có năm phần, từ trước đến đây đã giảng giải xong ba phần Nhân duyên, Lập nghĩa và Giải thích. Tiếp theo là giảng về phần thứ tư *Tu hành tín tâm,* cho *những chúng sanh chưa vào nhóm chánh định.*

Lược nói tín tâm có bốn thứ.

1. Tin căn bản

Tin căn bản là *ưa niệm pháp chân như.* Nếu nghe nói niệm pháp chân như, chúng ta đi đứng nằm ngồi

đều niệm "Nam-mô chân như", như thế không đúng. Niệm pháp chân như là không theo vọng. Không theo vọng là trở về chân như, gọi là niệm pháp chân như.

2. Tin Phật

Phật có vô lượng công đức nên chúng ta thường nhớ nghĩ mong được thân cận, cúng dường, cung kính, để phát khởi thiện căn và *mong cầu được Nhất thiết trí* như Phật.

3. Tin Pháp

Thường nhớ các pháp lục độ, cố gắng tu hành.

4. Tin Tăng

Tin chư tăng tu hành chân chánh để tự lợi và lợi tha, nên chúng ta ưa gần gũi. Chữ Tăng là chỉ Bồ-tát tăng. Các vị phát tâm vì tin vào thể tánh chân thật của mình, đồng thời nguyện làm các hạnh lợi ích chúng sanh. Hạnh nguyện của chư Bồ-tát khiến chúng sanh ưa muốn gần gũi, cầu học các hạnh lành như thật.

A- NĂM CỬA ĐỂ THÀNH TỰU TÍN TÂM

Âm:

Tu hành hữu ngũ môn, năng thành thử tín. Vân hà vi ngũ? Nhất giả thí môn, nhị giả giới môn, tam giả nhẫn môn, tứ giả tấn môn, ngũ giả chỉ quán môn.

Dịch:

Tu hành có năm cửa hay thành tựu được tín tâm này. Thế nào là năm? Một là bố thí, hai là

trì giới, ba là nhẫn nhục, bốn là tinh tấn, năm là chỉ quán.

I. Cửa bố thí

Âm:

Vân hà tu hành thí môn? Nhược kiến nhất thiết lai cầu sách giả, sở hữu tài vật tùy lực thí dữ, dĩ tự xả xan tham linh bỉ hoan hỷ. Nhược kiến ách nạn khủng bố nguy bức, tùy kỷ kham nhậm thí dữ vô úy. Nhược hữu chúng sanh lai cầu pháp giả, tùy kỷ năng giải phương tiện vi thuyết. Bất ưng tham cầu danh lợi cung kính, duy niệm tự lợi lợi tha hồi hướng Bồ-đề cố.

Dịch:

Thế nào là tu hành cửa bố thí? Nếu thấy tất cả người đến cầu xin, thì tùy theo sức mình mà cho những tài vật, để tự xả lòng xan tham và khiến người kia được hoan hỷ. Nếu thấy người bị ách nạn, khủng bố, áp bức thì tùy theo khả năng của mình, thí giúp họ sự không sợ sệt. Nếu có chúng sanh đến cầu pháp, tùy theo chỗ hiểu của mình, phương tiện vì họ nói. Không nên tham cầu danh lợi cung kính, chỉ nghĩ tự lợi lợi tha rồi hồi hướng Bồ-đề.

Giảng:

Phần thành tựu tín tâm này rất quan trọng, vì khi đã hiểu Đại thừa là chính tâm thể của mình mà không phát khởi được lòng tin thì chưa xong việc. Phương tiện thành tựu lòng tin đã có chánh nhân là thể chân như,

tu tập nhận thẳng tự thể chính mình, ngoài ra cần các duyên bên ngoài yểm trợ. Các phương tiện bên ngoài là tu tập các hạnh Bồ-tát như bố thí, trì giới... Vì tâm thể rộng lớn tương ưng với hạnh nguyện rộng lớn nên cần tu tập lợi tha. Phương tiện tu đầu tiên là cửa bố thí, chia làm ba: tài thí, vô úy thí và pháp thí. Tổ dạy:

- Tài thí: Nếu chúng ta thấy có người đến cầu xin, thì tùy sức mình mà cho. Chúng ta bố thí như vậy trước hết là xả bỏ lòng xan tham của mình, kế đó là làm cho người kia được sanh hoan hỷ.

- Vô úy thí và pháp thí: Tùy theo khả năng của chúng ta có được, đem ra ứng dụng bố thí để tự lợi lợi tha rồi hồi hướng Bồ-đề, không nên cầu danh lợi cung kính ở thế gian.

II. Cửa trì giới

Âm:

Vân hà tu hành giới môn? Sở vị bất sát, bất đạo, bất dâm, bất lưỡng thiệt, bất ác khẩu, bất vọng ngôn, bất ỷ ngữ, viễn ly tham tật, khi trá, siểm khúc, sân khuể, tà kiến. Nhược xuất gia giả vị chiết phục phiền não cố, diệc ưng viễn ly hội náo, thường xử tịch tĩnh, tu tập thiểu dục tri túc đầu-đà đẳng hạnh. Nãi chí tiểu tội tâm sanh bố úy, tàm quý cải hối. Bất đắc khinh ư Như Lai sở chế cấm giới, đương hộ cơ hiềm, bất linh chúng sanh vọng khởi quá tội cố.

Dịch:

Thế nào là cửa tu hành trì giới? Đó là chẳng giết hại, chẳng trộm cướp, chẳng tà dâm, chẳng nói hai lưỡi, chẳng nói lời ác, chẳng nói lời dối trá, lường gạt, xa lìa xan tham tật đố, giả dối, dua nịnh quanh co, sân nhuế, tà kiến. Nếu người xuất gia vì dẹp trừ phiền não cũng nên xa lìa chỗ ồn náo, thường ở chỗ vắng lặng, tu tập ít muốn biết đủ, thực hành theo hạnh đầu-đà... Cho đến những tội nhỏ, tâm cũng sanh kinh sợ, hổ thẹn cải đổi. Không được khinh thường đối với giới cấm của Phật đã chế, phải hộ trì gìn giữ đừng để có sự chê bai, không khiến chúng sanh vọng khởi các tội lỗi.

Giảng:

Trì giới là điều kiện căn bản để thành tựu hạnh thanh tịnh. Người tại gia giữ năm giới hoặc tu thập thiện. Người xuất gia phải tuân giữ cẩn thận nhiều giới luật thuộc về thân khẩu ý. Vì dẹp trừ phiền não cho mình, nên tránh những chỗ ồn náo, ở nơi vắng lặng, luôn luôn ít muốn biết đủ để tập theo hạnh đầu-đà. Nếu lỡ có tội nhỏ cũng phải sanh hổ thẹn, kinh sợ để sửa đổi. Không dám coi thường giới luật của Phật, phải hộ trì gìn giữ, đừng để người trông thấy chúng ta lôi thôi, khiến họ nghĩ lầm mà mang tội.

III. Cửa nhẫn nhục

Âm:

Vân hà tu hành nhẫn môn? Sở vị ưng nhẫn tha nhân chi não, tâm bất hoài báo, diệc đương nhẫn ư lợi, suy, hủy, dự, xưng, cơ, khổ, lạc đẳng pháp cố.

Dịch:

Thế nào là cửa tu hành nhẫn nhục? Đó là nên nhẫn những người não loạn mình, tâm không ôm lòng trả thù lại, và cũng phải nhẫn những điều như là: lợi, suy, hủy, dự, xưng, cơ, khổ, lạc...

Giảng:

Nhẫn nhục là cửa phương tiện thứ ba, tạo cho chúng ta có tâm độ lượng. Chẳng những chúng ta nhẫn với người hành phạt mình hay nói lời mắng nhiếc chửi bới, chúng ta không có tâm trả thù lại; cũng phải nhẫn khi gặp việc lợi không mừng, việc suy không buồn, bị hủy nhục chẳng khổ, được đề cao đừng thích, được khen ngợi đừng vui, bị chê gièm không bực bội, gặp khổ không rơi nước mắt, gặp vui không đắc chí. Ngoại cảnh và nội tâm an định, việc tu không bị chướng não.

IV. Cửa tinh tấn

Âm:

Vân hà tu hành tấn môn? Sở vị ư chư thiện sự tâm bất giải thối, lập chí kiên cường viễn ly khiếp nhược. Đương niệm quá khứ cửu viễn dĩ lai, hư thọ nhất thiết thân tâm đại khổ vô hữu lợi ích! Thị cố ưng cần tu chư công đức, tự lợi lợi tha viễn ly chúng khổ.

Phục thứ, nhược nhân tuy tu hành tín tâm, dĩ tùng tiên thế lai đa hữu trọng tội ác nghiệp chướng cố, vi ma tà chư quỷ chi sở não loạn, hoặc vi thế gian sự vụ chủng chủng khiên triền, hoặc vi bệnh

khổ sở não. Hữu như thị đẳng chúng đa chướng ngại, thị cố ưng đương dũng mãnh tinh cần, trú dạ lục thời lễ bái chư Phật, thành tâm sám hối, khuyến thỉnh, tùy hỷ hồi hướng Bồ-đề, thường bất hưu phế, đắc miễn chư chướng thiện căn tăng trưởng cố.

Dịch:

Thế nào là cửa tu hành tinh tấn? Đó là đối với các việc thiện, tâm không lười mỏi mà thối lui, lập chí vững chắc xa lìa khiếp nhược. Phải nghĩ từ quá khứ lâu xa đến giờ, luống chịu tất cả khổ lớn nơi thân tâm, không có lợi ích gì! Nên cần phải siêng năng tu các công đức tự lợi lợi tha, chóng lìa các khổ.

Lại nữa, nếu có người tuy tu hành tín tâm, nhưng do từ các đời trước đến giờ có nhiều nghiệp chướng, tội ác nặng nề, hoặc bị tà ma và các loài quỷ mị làm não loạn, hoặc bị những sự việc thế gian lôi kéo trói buộc, hoặc bị bệnh khổ làm bức não. Có những chướng ngại nhiều như thế thì nên cần phải dũng mãnh siêng năng tinh tấn, ngày đêm sáu thời lễ bái chư Phật, thành tâm sám hối, khuyến thỉnh, tùy hỷ, hồi hướng Bồ-đề, thường không biếng trễ để được khỏi các chướng và tăng trưởng thiện căn.

Giảng:

Tất cả phương tiện tu đều cần thiết và bổ sung cho nhau. Nếu thiếu phần tinh tấn thì không thể mau chóng thành tựu.

Trong cửa tinh tấn có hai phần:

1. Chúng ta tinh tấn làm tất cả những việc lành, không bê bối trễ nải, lập chí cho thật vững chắc, dù trải qua thời gian lâu xa cũng không khiếp nhược. Phải nghĩ rằng chúng ta đã sanh trong vô lượng kiếp rồi, không làm lợi ích gì cho ai, luống chịu đau khổ, sanh ra đời này nếu cũng lôi thôi lại tiếp tục đau khổ. Nếu ngày xưa chúng ta tinh tấn thì bây giờ không chịu khổ, nhớ điều này nên chúng ta nỗ lực cố gắng tu hành tinh tấn.

2. Đối với những người bị nghiệp chướng ngăn trở, hoặc nhiều tội trọng, hoặc nghiệp chướng ác nên khi tu tập bị tà ma làm nhiễu loạn, hoặc bị việc thế gian ràng buộc gỡ không ra, hoặc bị bệnh hoạn tu không yên. Gặp những chướng ngại như vậy nên biết rằng mình là kẻ tội trọng, ác chướng nhiều, nên nỗ lực ngày đêm sám hối, tinh tấn tu hành lần lần nghiệp chướng hết, thiện căn được tăng trưởng.

Cả hai trường hợp đều phải nhờ sức tinh tấn dũng mãnh để vươn lên.

V. Cửa chỉ quán

Âm:

Vân hà tu hành chỉ quán môn? Sở ngôn chỉ giả vị chỉ nhất thiết cảnh giới tướng, tùy thuận xa-ma-tha quán nghĩa cố. Sở ngôn quán giả, vị phân biệt nhân duyên sanh diệt tướng, tùy thuận tỳ-bát-xá-na quán nghĩa cố.

Vân hà tùy thuận? Dĩ thử nhị nghĩa, tiệm tiệm tu tập bất tương xả ly, song hiện tiền cố.

Dịch:

Thế nào là cửa tu hành chỉ quán? Chỉ nghĩa là không theo tất cả tướng cảnh giới, tùy thuận nghĩa quán xa-ma-tha. Quán nghĩa là phân biệt các tướng nhân duyên sanh diệt, tùy thuận theo nghĩa quán tỳ-bát-xá-na.

Thế nào là tùy thuận? Do hai nghĩa đó lần lần tu tập không lìa nhau, để cả hai đều song song hiện tiền.

Giảng:

Phương tiện thứ năm là tu chỉ quán, tức là thiền định. Tu thiền định trước hết dùng Chỉ. Chỉ tức là dừng lại, không theo tất cả tướng cảnh giới bên ngoài. Phương pháp Chỉ giúp tâm dễ an định, không bị cảnh trần lôi dẫn. Quán nghĩa là xét rõ tất cả tướng bên ngoài đều là tướng nhân duyên sanh diệt như huyễn không thật.

Nếu sức Chỉ mong manh, không giúp chúng ta dừng vọng niệm thì áp dụng sức Quán nhìn sâu sự vật, khởi trí tỉnh giác, thấy rõ các pháp đều do duyên hợp, rốt cuộc không bền chắc. Quán như thế dần dần tâm không theo cảnh, sức quán mạnh hơn, vọng niệm dừng dứt. Vọng tâm càng dừng thì trí càng sáng. Đó là tu tập chỉ quán không lìa nhau, cả hai đều song song hiện tiền.

1. Nói rộng về tu Chỉ

Âm:

Nhược tu chỉ giả, trụ ư tịnh xứ đoan tọa chánh ý, bất y khí tức, bất y hình sắc, bất y ư không, bất y địa thủy hỏa phong, nãi chí bất y kiến văn giác tri; nhất thiết chư tưởng tùy niệm giai trừ, diệc khiển trừ tưởng. Dĩ nhất thiết pháp bản lai vô tướng, niệm niệm bất sanh, niệm niệm bất diệt. Diệc bất đắc tùy tâm ngoại niệm cảnh giới, hậu dĩ tâm trừ tâm. Tâm nhược trì tán, tức đương nhiếp lai trụ ư chánh niệm. Thị chánh niệm giả, đương tri duy tâm, vô ngoại cảnh giới. Ký phục thử tâm diệc vô tự tướng, niệm niệm bất khả đắc.

Dịch:

Nếu người tu chỉ thì trụ ở chỗ vắng lặng, ngồi ngay thẳng chánh ý, chẳng y nơi hơi thở, chẳng y nơi hình sắc, cũng chẳng y nơi không, chẳng y nơi đất, nước, gió, lửa, cho đến chẳng y nơi thấy nghe hiểu biết; tất cả các tưởng tùy niệm đều trừ, cũng dẹp trừ cái tưởng đoạn trừ. Do tất cả pháp xưa nay là không tướng, mỗi niệm chẳng sanh mỗi niệm chẳng diệt. Cũng không được tùy tâm mà niệm cảnh giới bên ngoài, sau dùng tâm mà trừ tâm. Nếu tâm có chạy rong ruổi phải nhiếp nó lại, trụ nơi chánh niệm. Nói chánh niệm đó nên biết chỉ có tâm, không có cảnh giới bên ngoài. Lại chính tâm này cũng không có tự tướng, niệm niệm không thể được.

Giảng:

Pháp tu chỉ, trước hết chọn cảnh vắng vẻ để ngồi yên, tâm ý chân chánh. Lúc đó không áp dụng pháp quán hơi thở, không theo hình sắc, không quán tứ đại, không theo tất cả những thấy nghe hiểu biết. Tất cả vọng tưởng đều trừ tức là biết vọng không theo, cũng dẹp luôn tâm khởi tưởng đoạn trừ. *Do tất cả pháp xưa nay là không tướng, mỗi niệm chẳng sanh, mỗi niệm chẳng diệt.* Vì biết tất cả vọng tưởng đều không tướng, không chỗ sanh khởi không chỗ diệt mất. Không sanh không diệt tức là chân như, đó là chỗ tu chánh yếu.

Tổ nói như vậy, nhưng còn sợ chúng ta dính cảnh bên ngoài nên nói tiếp: *Cũng không được tùy tâm mà duyên cảnh bên ngoài, sau dùng tâm mà trừ tâm. Nếu tâm có chạy rong ruổi phải nhiếp nó lại, trụ nơi chánh niệm.* Nghĩa là khi tâm khởi thì biết, biết thì dừng nó lại, đó là chánh niệm, là chỉ biết có tâm. Tâm là cái không dấy niệm, chứ không phải là cái dấy niệm. Ngoài tâm không có cảnh giới gì cả. *Lại chính tâm này cũng không có tự tướng, niệm niệm không thể được.*

Âm:

Nhược tùng tòa khởi khứ lai tiến chỉ hữu sở thi tác, ư nhất thiết thời thường niệm phương tiện tùy thuận quán sát. Cửu tập thuần thục kỳ tâm đắc trụ, dĩ tâm trụ cố tiệm tiệm mãnh lợi, tùy thuận đắc nhập chân như tam-muội, thâm phục phiền não tín tâm tăng trưởng, tốc thành bất thối. Duy trừ nghi hoặc, bất tín, phỉ báng, trọng tội, nghiệp chướng, ngã mạn, giải đãi, như thị đẳng nhân sở bất năng nhập.

Dịch:

Nếu từ chỗ ngồi đứng dậy, đi lại lui tới, có làm những việc gì thì trong tất cả thời, thường nhớ dùng phương tiện tùy thuận mà quán sát. Tập lâu thuần thục thì tâm kia được trụ; vì tâm trụ nên dần dần được mạnh mẽ bén nhạy, mới tùy thuận vào chân như tam-muội, dẹp sâu các phiền não, tín tâm được tăng trưởng, chóng thành bất thối. Chỉ trừ người nghi hoặc, không tin, phỉ báng, tất cả tội nặng, nghiệp chướng, ngã mạn, giải đãi, những người như thế không vào được.

Giảng:

Sau khi ngồi thiền, lúc đối duyên xúc cảnh, đi đây đi kia làm việc, làm thế nào giữ tâm? Có hai trường hợp:

1. Nếu làm việc nhẹ thấy tâm khởi, chúng ta biết đó là vọng không theo, niệm khởi tự dừng.

2. Nếu làm việc nặng thì cứ làm và biết như huyễn không thật, đừng để tâm chạy theo sáu trần. Trong hai trường hợp cứ tu tập như thế, lâu ngày thuần thục trở về chân như.

Song, trừ ra những người nhiều lòng nghi, người không tin, người chê bai, người có nghiệp chướng nặng, người ngã mạn, người giải đãi... không thể nhập chân như. Người tinh tấn tu hành chân chính, huân tập như thế lâu ngày sẽ nhập chân như.

Âm:

Phục thứ, y như thị tam-muội cố, tắc tri pháp giới nhất tướng. Vị nhất thiết chư Phật pháp thân dữ chúng sanh thân bình đẳng vô nhị, tức danh Nhất hạnh tam-muội. Đương tri chân như thị tam-muội căn bản, nhược nhân tu hành, tiệm tiệm năng sanh vô lượng tam-muội.

Dịch:

Lại nữa, y tam-muội này nên biết pháp giới một tướng. Nghĩa là pháp thân chư Phật cùng với thân chúng sanh bình đẳng không hai, tức gọi là Nhất hạnh tam-muội. Nên biết chân như là cội gốc của tam-muội, nếu người tu hành dần dần hay sanh vô lượng tam-muội.

Giảng:

Chân như tam-muội là cội gốc của tất cả tam-muội, cũng gọi là Nhất hạnh tam-muội. Nếu chúng ta y đó tu hành dần dần đầy đủ tất cả chánh định. Như vậy chỉ cần trở về chân như tam-muội là đầy đủ tất cả.

Hiện tại chúng tôi hướng dẫn quý vị tu đều nhắm vào chân như tam-muội, mà không dùng phương tiện trụ tâm nơi đất, nước, gió, lửa, hay trụ tâm nơi hơi thở... Chỉ cần biết những niệm khởi không theo, tức là dẹp trừ bao nhiêu niệm, khi niệm hết là tùy thuận chân như tam-muội.

Lúc ngồi thiền chúng ta tu như thế, khi làm việc cũng luôn luôn quán chiếu, hoặc chăn trâu là làm chủ

không chạy theo vọng, hoặc đối cảnh biết như huyễn không chấp trước. Cứ như thế lâu ngày thuần thục tự nhiên vào chân như tam-muội. Đường lối của tổ Mã Minh và chư tổ dạy không khác, chỉ hướng về nhất tâm.

a. Nói về ma sự của tu Chỉ

Âm:

Hoặc hữu chúng sanh vô thiện căn lực, tắc vi chư ma, ngoại đạo, quỷ thần chi sở hoặc loạn. Nhược ư tọa trung hiện hình khủng bố, hoặc hiện đoan chánh nam nữ đẳng tướng, đương niệm duy tâm, cảnh giới tắc diệt, chung bất vi não.

Dịch:

Hoặc có chúng sanh không có sức thiện căn, ắt bị tà ma, ngoại đạo, quỷ thần làm não loạn. Hoặc trong lúc ngồi thiền chúng hiện hình tướng khủng bố, hoặc hiện tướng nam nữ xinh đẹp, phải nhớ chỉ là tâm thì cảnh giới ắt diệt, trọn không bị não hại.

Giảng:

Khi ngồi thiền gặp ma sự dấy lên, chúng ta làm sao đối trị? Do thiện căn đời trước kém mỏng, nên khi ngồi thiền, thỉnh thoảng thấy quỷ thần hoặc ma bên ngoài đến nhiễu loạn. Dù thấy hình tướng thật hung dữ chúng ta cũng đừng sợ, thấy thân hình tốt đẹp của người nam người nữ cũng đừng mừng đừng thích. Chỉ nhớ nghĩ rằng tất cả hình ảnh đó đều không thật, do tâm mình tạo, do tâm bị đè ép mà hiện ra chứ không thật. Nhớ như vậy thì các cảnh giới đó dần dần diệt mất,

không làm não loạn chúng ta được. Nếu cho các hình tướng bên ngoài là thật có, chúng ta sanh sợ hãi hay yêu thích, đó là bệnh chướng.

Người tu thiền cần ghi nhớ lời chỉ dạy này để đối trị ma chướng. Nếu sức thiện căn sẵn đủ thì không gặp các hình tướng não loạn, nếu lòng tin vững chắc thì ma bên ngoài không phá được.

Âm:

Hoặc hiện thiên tượng, Bồ-tát tượng, diệc tác Như Lai tượng tướng hảo cụ túc, nhược thuyết đà-la-ni, nhược thuyết bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, hoặc thuyết bình đẳng, không, vô tướng, vô nguyện, vô oán vô thân, vô nhân vô quả, tất cánh không tịch thị chân Niết-bàn. Hoặc linh nhân tri túc mệnh quá khứ chi sự, diệc tri vị lai chi sự, đắc tha tâm trí biện tài vô ngại, năng linh chúng sanh tham trước thế gian danh lợi chi sự.

Dịch:

Hoặc hiện hình tướng chư thiên, hình tướng Bồ-tát, cũng hiện hình tướng Phật tướng tốt đầy đủ, hoặc nói thần chú, hoặc nói bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, hoặc nói bình đẳng, không, không tướng, không nguyện, không oán không thân, không nhân không quả, cứu cánh vắng lặng là chân Niết-bàn. Hoặc khiến cho người biết việc quá khứ, cũng biết các việc vị lai, được tha tâm trí, được biện tài vô ngại, hay khiến chúng sanh đắm trước danh lợi thế gian.

Giảng:

Ma sự có nhiều cách. Khi đang ngồi thiền, giai đoạn đầu ma hiện thân hung dữ khủng bố hay hiện thân nam nữ tốt đẹp, chúng ta có thể biết chắc đó là ma nên không trở ngại. Giai đoạn sau chúng ta phải đề phòng, như được thấy chư thiên chư Bồ-tát, như Bồ-tát Phổ Hiền cưỡi voi trắng sáu ngà đến ủng hộ, chúng ta liền nghĩ do tu hành có công phu nên được Bồ-tát đến xoa đầu... Hoặc thấy thân Phật đầy đủ tướng tốt, đó là niềm khao khát của người tu, nên sanh tâm mừng rỡ. Lại được nghe Phật nói thần chú, nói các ba-la-mật rất đúng chánh pháp. Ngồi thiền lâu lại phát sanh thần thông, thấy biết việc quá khứ vị lai, biết tâm trí người khác nghĩ gì... Tất cả hiện tượng đó dễ làm chúng ta sanh tâm đắm trước, cho là mình thật được diệu dụng mà không biết là lạc vào đường tà.

Trong khi tu thấy bất cứ hiện tượng gì chúng ta đều không chấp nhận. Nhà thiền có câu "Gặp ma giết ma, gặp Phật giết Phật". Nếu chúng ta chấp nhận Phật, ma có thể hiện tướng Phật gạt người lầm lạc. Nhiều người không biết đạo lý sâu, như ham dựa vào cơ bút, cơ bút về cũng nói đạo lý, cũng dạy làm lành bỏ dữ... cho đó là chánh chứ không phải tà. Giai đoạn đầu ma nói Phật pháp, lâu dần khi chúng ta tin rồi, nó liền đưa ra danh lợi, phong cho chức vị ở cõi vô hình. Chúng ta không mắc kẹt danh lợi thế gian, lại mắc kẹt danh lợi trong cõi vô hình. Kinh Lăng-nghiêm Phật nói về năm mươi thứ bệnh do ma hiện, ở đây Tổ cũng nhắc lại cho chúng ta biết những loại ma hiện, có đủ thần thông,

có đủ khả năng phi thường. Nên cẩn thận dè dặt, đừng cho rằng mình tu đến chỗ cao siêu mầu nhiệm rồi ỷ lại, cũng đừng quên rằng ma có thể nói lời Phật. Những gì trái với giới luật Phật đều là ma, dù nói pháp hay đến đâu cũng là ma. Nhớ thật kỹ chỗ này.

Âm:

Hựu linh sử nhân sổ sân sổ hỷ, tánh vô thường chuẩn. Hoặc đa từ ái đa thùy đa bệnh, kỳ tâm giải đãi. Hoặc thốt khởi tinh tấn, hậu tiện hưu phế, sanh ư bất tín đa nghi đa lự. Hoặc xả bản thắng hạnh cánh tu tạp nghiệp, nhược trước thế sự chủng chủng khiên triền.

Dịch:

Lại hay khiến cho người lúc giận lúc mừng, tánh tình không nhất định. Hoặc nhiều từ ái, ngủ nhiều, bệnh nhiều, tâm sanh giải đãi. Hoặc là chợt khởi tinh tấn rồi sau lại bỏ phế, sanh lòng chẳng tin, đa nghi đa lự. Hoặc xả bỏ những hạnh thù thắng trước, lại tu những tạp nghiệp, làm cho mắc vào nhiều thứ ràng buộc của thế gian.

Giảng:

Nếu khi tu mà tâm sanh nóng nảy hoặc mừng giận bất thường, đó cũng là ma bệnh, phải chấn chỉnh lại. Những gì bất thường đều không đúng chánh pháp, hoặc tinh tấn ngồi thiền rồi sau đó lười nhác bỏ phế cũng không tốt. Hoặc đang tu tập thiền định lại khởi tâm đi làm việc này việc kia, tức là mắc vào tạp nghiệp thế gian.

Âm:

Diệc năng sử nhân đắc chư tam-muội thiểu phần tương tự, giai thị ngoại đạo sở đắc, phi chân tam-muội.

Dịch:

Cũng hay khiến cho người được một ít phần tương tự những tam-muội, nhưng đều là sở đắc ngoại đạo, không phải tam-muội chân thật.

Giảng:

Đôi khi trong định chúng ta được chút phần tam-muội, tưởng như được tam-muội chân chánh nhưng đó cũng là sự sai khiến của ma. Vì vậy tu hành phải tỉnh táo sáng suốt, điềm đạm, không nên có những tướng trạng bất thường. Khi có những tướng trạng bất thường phải nỗ lực đuổi nó, không nuôi dưỡng tiếp tục.

Âm:

Hoặc phục linh nhân nhược nhất nhật nhược nhị nhật nhược tam nhật, nãi chí thất nhật trụ ư định trung, đắc tự nhiên hương mỹ ẩm thực, thân tâm thích duyệt bất cơ bất khát, sử nhân ái trước. Hoặc diệc linh nhân thực vô phần tề, sạ đa sạ thiểu nhan sắc biến dị.

Dĩ thị nghĩa cố, hành giả thường ưng trí tuệ quán sát, vật linh thử tâm đọa ư tà võng. Đương cần chánh niệm bất thủ bất trước, tắc năng viễn ly thị chư nghiệp chướng.

Dịch:

Hoặc lại khiến cho người hoặc một ngày, hoặc hai ngày, hoặc ba ngày cho đến bảy ngày, ở trong định tự nhiên được thức ăn thơm ngon, thân tâm vui thích, không đói không khát, khiến cho người mến đắm. Hoặc khiến cho người ăn không có chừng mực, thoạt nhiều thoạt ít, nhan sắc biến đổi.

Bởi do những nghĩa ấy, hành giả thường nên dùng trí tuệ quan sát, chớ để cho tâm mình rơi vào lưới tà. Phải siêng năng chánh niệm, không chấp nhận không đắm trước, mới hay xa lìa được các nghiệp chướng ấy.

Giảng:

Người ngồi thiền được an trụ từ một ngày đến bảy ngày, ở trong định tự nhiên thấy cơm thơm ngon dâng đến, thật là thích thú. Chỗ này tôi nhắc lại chuyện của thiền giả Đạo Ưng.

Đệ tử của thiền sư Động Sơn là Đạo Ưng có thất tu ở đỉnh Tam Phong. Ngài nhập thất trải qua tuần nhật không thấy xuống lấy cơm, nên ngài Động Sơn lên, hỏi:

- Sao nhiều ngày không thấy ngươi xuống thọ trai?

Ngài Đạo Ưng thưa:

- Bạch Hòa thượng, con được chư thiên mỗi trưa đem đồ cúng dường.

Ngài Động Sơn nói:

- Như vậy là ngươi vẫn còn kiến giải, chiều xuống dưới ta bảo.

Đến chiều ngài Đạo Ưng xuống, ngài Động Sơn nghiêm chỉnh nói:

- Không nghĩ thiện, không nghĩ ác, cái gì là bản lai diện mục của thượng tọa Ưng?

Ngài Đạo Ưng lui về thất ngồi yên lặng lẽ, chư thiên tìm mãi không thấy, trải qua ba ngày như thế mới thôi cúng dường.

Đây là chỗ quan trọng mà tất cả người tu thiền đều phải biết. Dù được thật sự cúng dường cũng còn bị Tổ quở, huống là ma cúng dường. Nếu hài lòng ở chỗ này rất nguy hiểm.

b. Sự khác nhau giữa chánh định và tà định

Âm:

Ưng tri ngoại đạo sở hữu tam-muội, giai bất ly kiến ái ngã mạn chi tâm, tham trước thế gian danh lợi cung kính cố.

Chân như tam-muội giả, bất trụ kiến tướng, bất trụ đắc tướng, nãi chí xuất định diệc vô giải mạn, sở hữu phiền não tiệm tiệm vi bạc. Nhược chư phàm phu bất tập thử tam-muội pháp, đắc nhập Như Lai chủng tánh, vô hữu thị xứ.

Dĩ tu thế gian chư thiền tam-muội đa khởi vị trước, y ư ngã kiến hệ thuộc tam giới, dữ ngoại đạo cộng. Nhược ly thiện tri thức sở hộ, tắc khởi ngoại đạo kiến cố.

Dịch:

Nên biết các thứ tam-muội ngoại đạo có, đều không lìa tâm kiến ái và ngã mạn, do còn tham trước danh lợi cung kính ở thế gian.

Chân như tam-muội thì không trụ tướng thấy, không trụ tướng sở đắc, cho đến khi xuất định cũng không lười biếng, ngã mạn, những phiền não đã có từ trước dần dần mỏng ít. Nếu hàng phàm phu không tu tập pháp tam-muội này mà được vào chủng tánh Như Lai, thì trọn không có lẽ phải vậy.

Do tu các thiền định tam-muội của thế gian, phần nhiều khởi đắm trước, lại y nơi ngã kiến, rồi hệ thuộc ở trong tam giới, cùng chung với ngoại đạo. Nếu lìa những hộ trì của thiện hữu tri thức, thì khởi các kiến chấp ngoại đạo vậy.

Giảng:

Các tam-muội của ngoại đạo *không lìa tâm kiến ái và ngã mạn, vì tham trước danh lợi cung kính ở thế gian.* Như có người ngồi thiền xuất hồn đi ngao du cõi này cõi kia được mọi người bái phục. Họ thấy chúng ta tu bình thường liền khởi nghĩ cho là mình tu cao, được pháp hơn người. Do thấy có ta và có pháp tu thù thắng nên sanh tâm khinh người, say mê trong định và sanh tâm ngã mạn... Kết cuộc đắm chìm trong danh lợi cung kính ở thế gian.

Chân như tam-muội thì không trụ tướng thấy, không trụ tướng sở đắc, đối với tất cả tướng chúng ta đều không dính mắc, không chấp có tướng sở đắc, đó là

tam-muội chân chánh, hợp với thể chân như. *Nếu hàng phàm phu không tu tập pháp chân như này, mà được vào chủng tánh Như Lai, điều đó trọn không đúng.* Chúng sanh nào rời pháp tu chân như tam-muội, nghĩa là còn thấy có pháp tu khác hơn người, có tướng tốt đẹp hơn người... những người đó không được gọi là vào chủng tánh Phật.

Do tu các thiền định tam-muội của thế gian, phần nhiều khởi ra đắm trước, lại y nơi ngã kiến, rồi hệ thuộc ở trong tam giới, cùng chung với ngoại đạo. Nếu lìa những hộ trì của thiện hữu tri thức, thì khởi các kiến chấp ngoại đạo vậy. Tu tập theo các định của ngoại đạo... tức là cái nhân ở trong tam giới không ra khỏi. Nếu người tu không được sức hộ trì của thiện tri thức sẽ dễ rơi vào các kiến chấp của ngoại đạo. Học kinh luận của chư Phật chư tổ, được sự chỉ dạy đúng đắn của thầy bạn, đó là được sức hộ trì của thiện tri thức.

c. Lợi ích của chánh định chân như

Âm:

Phục thứ, tinh cần chuyên tâm tu học thử tam-muội giả, hiện thế đương đắc thập chủng lợi ích. Vân hà vi thập?

Nhất giả thường vi thập phương chư Phật Bồ-tát chi sở hộ niệm. Nhị giả bất vi chư ma ác quỷ sở năng khủng bố. Tam giả bất vi cửu thập ngũ chủng ngoại đạo quỷ thần chi sở hoặc loạn. Tứ giả viễn ly phỉ báng thậm thâm chi pháp, trọng tội nghiệp chướng tiệm tiệm vi bạc. Ngũ giả diệt nhất thiết

nghi chư ác giác quán. Lục giả ư chư Như Lai cảnh giới tín đắc tăng trưởng. Thất giả viễn ly ưu hối, ư sanh tử trung dũng mãnh bất khiếp. Bát giả kỳ tâm nhu hòa, xả ư kiêu mạn, bất vi tha nhân sở não. Cửu giả tuy vị đắc định, ư nhất thiết thời nhất thiết cảnh giới xứ, tắc năng giảm tổn phiền não, bất nhạo thế gian. Thập giả nhược đắc tam-muội, bất vi ngoại duyên nhất thiết âm thanh chi sở kinh động.

Dịch:

Lại nữa, người siêng năng tinh tấn chuyên tâm tu học tam-muội này, hiện đời sẽ được mười điều lợi ích. Thế nào là mười?

Một là thường được chư Phật Bồ-tát mười phương hộ niệm. Hai là không bị các tà ma ác quỷ khủng bố. Ba là không bị chín mươi lăm thứ ngoại đạo và quỷ thần làm nhiễu loạn. Bốn là xa lìa sự chê bai các pháp thâm sâu, và những tội nặng nghiệp chướng lần lần được mòn mỏng. Năm là diệt tất cả các điều nghi và các giác quán ác. Sáu là đối với cảnh giới chư Phật, lòng tin được tăng trưởng. Bảy là xa lìa các buồn bã hối hận, ở trong sanh tử dũng mãnh không khiếp nhược. Tám là tâm kia được nhu hòa, xả bỏ tánh kiêu mạn, không bị người khác làm nhiễu loạn. Chín là tuy chưa được định, mà trong tất cả thời, tất cả cảnh giới vẫn hay giảm tổn các phiền não, không ưa thích thế gian. Mười là nếu được chánh định rồi thì không bị các duyên bên ngoài, tất cả âm thanh làm cho kinh động.

Giảng:

Tất cả những điều lợi ích này để bảo đảm cho người chuyên tâm tu chánh định luôn luôn tiến tới. Trong đó, điều thứ chín cho thấy hiệu quả rõ ràng. *Tuy chưa được định mà ở trong tất cả thời, tất cả cảnh giới vẫn hay giảm tổn phiền não,* tức là phiền não đã bớt, không đắm nhiễm ưa thích theo thế gian. Cách tu của chúng ta, tuy chưa được định nhưng có lợi ích lớn thực tế như vậy, nên khi tu chân chánh chắc chắn không sợ lầm lạc.

2. Nói rộng về tu Quán

Âm:

Phục thứ, nhược nhân duy tu ư chỉ, tắc tâm trầm một hoặc khởi giải đãi, bất nhạo chúng thiện, viễn ly đại bi, thị cố tu quán.

Dịch:

Lại nữa, nếu người chỉ tu về pháp chỉ, thì tâm chìm lặng, hoặc khởi lười biếng, hoặc không thích các việc thiện và xa lìa tâm đại bi, thế nên phải tu quán.

a. Quán khổ

Âm:

Tu tập quán giả, đương quán nhất thiết thế gian hữu vi chi pháp, vô đắc cửu đình tu du biến hoại, nhất thiết tâm hành niệm niệm sanh diệt, dĩ thị cố khổ.

Dịch:

Người tu pháp quán là phải quán tất cả pháp hữu vi ở thế gian không được lâu bền, trong chốc lát đã biến hoại, tất cả tâm hành đều niệm niệm sanh diệt, do đó nên khổ.

Giảng:

Nếu chúng ta chỉ chuyên tu một pháp Chỉ, tâm trở nên chìm lặng, không khởi tâm đại bi làm các việc lành, cứu giúp mọi người, trái ngược hạnh Bồ-tát. Vì thế cần tu tập pháp Quán. Thứ nhất, quán về khổ, quán tất cả pháp hữu vi ở thế gian đều vô thường, tất cả tâm hành đều niệm niệm sanh diệt, thế nên khổ.

b. Quán vô thường

Âm:

Ưng quán quá khứ sở niệm chư pháp hoảng hốt như mộng, ưng quán hiện tại sở niệm chư pháp du như điện quang, ưng quán vị lai sở niệm chư pháp, du như ư vân hốt nhĩ nhi khởi.

Dịch:

Nên quán các pháp quá khứ có thể nghĩ nhớ được, thấp thoáng như mộng. Nên quán các pháp hiện tại có thể nghĩ nhớ, ví như ánh chớp. Nên quán các pháp vị lai có thể nghĩ nhớ, ví như mây nổi bỗng nhiên dấy lên.

Giảng:

Thứ hai là quán các pháp vô thường mau chóng, không có thật thể. Đối với tất cả các pháp hữu vi

thuở trước chúng ta đã gây tạo, bây giờ nhớ lại cũng như mộng. Đối với các pháp hiện tại chúng ta thấy như ánh chớp chợt lóe lên rồi tắt. Đối với các pháp vị lai thì thấy như mây nổi, chợt có chợt không, không tích tụ lâu bền.

c. Quán bất tịnh

Âm:

Ưng quán thế gian nhất thiết hữu thân tất giai bất tịnh, chủng chủng uế ô vô nhất khả nhạo.

Dịch:

Nên quán tất cả thân có ra ở thế gian đều là bất tịnh, nhiều thứ ô uế, không một chút gì đáng ưa thích.

Giảng:

Thứ ba là quán bất tịnh, xét quán ở thế gian này tất cả thân tứ đại đều nhơ bẩn ô uế, không có gì đáng ưa thích.

d. Quán đại bi

Âm:

Như thị đương niệm: Nhất thiết chúng sanh tùng vô thủy thế lai, giai nhân vô minh sở huân tập cố linh tâm sanh diệt, dĩ thọ nhất thiết thân tâm đại khổ. Hiện tại tức hữu vô lượng bức bách. Vị lai sở khổ diệc vô phần tề, nan xả nan ly nhi bất giác tri. Chúng sanh như thị, thậm vi khả mẫn.

Dịch:

Như thế, phải nhớ tất cả chúng sanh từ đời vô thủy đến nay đều nhân nơi vô minh huân tập, khiến cho tâm sanh diệt, đã chịu tất cả khổ lớn nơi thân tâm. Hiện tại cũng có vô lượng cái khổ bức bách. Vị lai những sự khổ cũng không có ngằn mé, khó bỏ khó lìa mà không hay biết. Chúng sanh như thế rất đáng thương xót.

Giảng:

Sau khi quán tất cả pháp khổ, vô thường, thân bất tịnh, chúng ta khởi tâm thương xót tất cả chúng sanh do vô minh nên chịu khổ lớn hiện tại cũng như vị lai.

e. Quán đại nguyện

Âm:

Tác thử tư duy, tức ưng dũng mãnh lập đại thệ nguyện. Nguyện linh ngã tâm ly phân biệt cố, biến ư thập phương tu hành nhất thiết chư thiện công đức, tận kỳ vị lai, dĩ vô lượng phương tiện cứu bạt nhất thiết khổ não chúng sanh, linh đắc Niết-bàn đệ nhất nghĩa lạc.

Dịch:

Khởi suy nghĩ như thế liền nên dũng mãnh lập đại thệ nguyện: Nguyện cho tâm ta lìa hết những phân biệt, ở khắp cả mười phương tu hành tất cả công đức lành, tột đời vị lai, dùng vô lượng phương tiện để cứu bạt tất cả khổ não của chúng sanh, khiến cho được Niết-bàn là cái vui đệ nhất.

Giảng:

Sau khi khởi tâm đại bi, chúng ta liền phát khởi nguyện lớn, mong cứu độ tất cả chúng sanh. Song nguyện độ mọi người trước phải nguyện cho mình được tâm lìa phân biệt, và ở khắp cả mười phương làm tất cả công đức lành. Tột đời vị lai, tùy phương tiện độ tất cả chúng sanh ra khỏi khổ não, để họ được Niết-bàn an lạc bậc nhất. Đó là chỗ chúng ta cần phải quán.

f. Quán tinh tấn

Âm:

Dĩ khởi như thị nguyện cố, ư nhất thiết thời nhất thiết xứ, sở hữu chúng thiện, tùy dĩ kham năng bất xả tu học, tâm vô giải đãi, duy trừ tọa thời chuyên niệm ư chỉ. Nhược dư nhất thiết, tất đương quán sát ưng tác bất ưng tác.

Dịch:

Do khởi đại nguyện như thế, trong tất cả thời tất cả chỗ, hễ có các việc lành tùy theo khả năng không bỏ sự tu học, tâm không lười biếng. Chỉ trừ khi ngồi chuyên niệm pháp chỉ, ngoài ra tất cả thời khác, thảy đều nên quán sát việc nên làm hay không nên làm.

Giảng:

Khi ngồi thiền, chúng ta luôn tu tập lối tu Chỉ là trở về chân như tam-muội. Ngoài ra nơi tất cả chỗ, trong mọi thời gian, chúng ta luôn quán sát việc nào nên làm,

việc nào không nên làm. Việc nên làm là các việc lành, tùy theo sức của mình làm tất cả các điều lợi ích không từ bỏ. Đó là hạnh tinh tấn.

3. Chỉ quán đồng thời

Âm:

Nhược hành nhược trụ, nhược ngọa nhược khởi, giai ưng chỉ quán câu hành. Sở vị tuy niệm chư pháp tự tánh bất sanh, nhi phục tức niệm nhân duyên hòa hợp thiện ác chi nghiệp, khổ lạc đẳng báo bất thất bất hoại. Tuy niệm nhân duyên thiện ác nghiệp báo, nhi diệc tức niệm tánh bất khả đắc.

Dịch:

Hoặc đi hoặc đứng, hoặc ngồi hoặc dậy, đều nên đồng thời tu tập chỉ quán. Đó là tuy suy nghĩ các pháp tự tánh không sanh, nhưng lại nhớ nghĩ do nhân duyên hòa hợp nên nghiệp thiện ác, những quả báo khổ vui... không mất không hoại. Tuy nhớ nghĩ nhân duyên quả báo thiện ác mà cũng lại nhớ nghĩ tánh nó không có thể được.

Giảng:

Tu chỉ quán đồng một lúc sẽ tránh được hai lỗi. Nếu một bề tu chỉ, tâm dễ bị chìm lặng trong cảnh tịnh, nếu một bề tu quán, tâm thường khởi nghĩ nên dễ xao động. Trong mọi hoạt động bình thường chúng ta dùng trí tuệ quán chiếu các pháp thế gian vô thường huyễn hóa.

Tuy có khởi niệm quán sát nhưng biết các pháp tự tánh là không, tâm chẳng duyên theo cảnh. Như thế tâm luôn quán sát mà không bị vướng kẹt, thường dừng lặng mà không quên nghiệp quả khổ vui nên khởi đại nguyện độ chúng sanh. Nguyện độ mà vẫn nhớ mình và người như huyễn.

Thượng tọa Tiểu Tĩnh có bài kệ:

Huyễn nhân hưng huyễn, huyễn luân vi,
Huyễn nghiệp năng chiêu, huyễn sở trì,
Bất liễu huyễn sanh chư huyễn khổ,
Giác tri như huyễn, huyễn vô vi.

Dịch:

Người huyễn dấy huyễn, huyễn xoay vần,
Nghiệp huyễn hay vời quả lụy thân,
Mê lý huyễn sanh nhiều huyễn khổ,
Ngộ ra như huyễn, huyễn thành chân.

4. Lợi ích tu chỉ quán

Âm:

Nhược tu chỉ giả, đối trị phàm phu trụ trước thế gian, năng xả Nhị thừa khiếp nhược chi kiến. Nhược tu quán giả, đối trị Nhị thừa bất khởi đại bi hiệp liệt tâm quá, viễn ly phàm phu bất tu thiện căn. Dĩ thử nghĩa cố, thị chỉ quán nhị môn cộng tương trợ thành, bất tương xả ly. Nhược chỉ quán bất cụ, tắc vô năng nhập Bồ-đề chi đạo.

Dịch:

Nếu người tu pháp chỉ thì đối trị bệnh phàm phu đắm trước thế gian, hay xả được kiến chấp khiếp nhược của Nhị thừa. Nếu người tu pháp quán thì hay đối trị lỗi Nhị thừa có tâm hẹp hòi không khởi lòng đại bi, cũng lại xa lìa phàm phu không tu thiện căn. Bởi do nghĩa ấy, nên môn chỉ quán đồng giúp nhau thành tựu không rời bỏ nhau. Nếu chỉ quán không đầy đủ thì không thể vào được đạo Bồ-đề.

Giảng:

Tổng kết lợi ích của pháp tu chỉ quán. Khi chúng ta tu chỉ tức là trở về chân như nên không mê luyến tất cả pháp thế gian vì biết chúng hư giả. Biết tự tánh chân như là Niết-bàn, không còn khiếp nhược sợ tu ba a-tăng-kỳ là lâu xa. Đó là lìa được sự khiếp nhược của Nhị thừa. Khi tu quán, biết các pháp thế gian là vô thường, khổ, bất tịnh mà chúng sanh mê muội chìm đắm trong đó, nên khởi lòng đại bi. Như thế siêu vượt Niết-bàn không tịch của Nhị thừa và xa lìa tất cả bệnh bất thiện của phàm phu. Do nghĩa đó nên chúng ta phải đồng tu chỉ quán, sẽ thành tựu đạo Bồ-đề.

B- PHƯƠNG TIỆN CỨU VỚT

Âm:

Phục thứ, chúng sanh sơ học thị pháp dục cầu chánh tín, kỳ tâm khiếp nhược. Dĩ trụ ư thử Ta-bà thế giới, tự úy bất năng thường trị chư Phật thân

thừa cúng dường. Cụ vị tín tâm nan khả thành tựu, ý dục thối giả, đương tri Như Lai hữu thắng phương tiện nhiếp hộ tín tâm. Vị dĩ chuyên ý niệm Phật nhân duyên, tùy nguyện đắc sanh tha phương Phật độ, thường kiến ư Phật vĩnh ly ác đạo. Như tu-đa-la thuyết: Nhược nhân chuyên niệm Tây phương Cực lạc thế giới A-di-đà Phật, sở tu thiện căn, hồi hướng nguyện cầu sanh bỉ thế giới, tức đắc vãng sanh, thường kiến Phật cố, chung vô hữu thối. Nhược quán bỉ Phật chân như pháp thân, thường cần tu tập tất cánh đắc sanh, trụ chánh định cố.

Dịch:

Lại nữa, chúng sanh mới học pháp này, muốn cầu chánh tín mà tâm họ khiếp nhược. Do ở nơi thế giới Ta-bà này, tự sợ không thể thường gặp chư Phật để gần gũi thờ phụng cúng dường. Sợ rằng lòng tin khó thành tựu, ý muốn thối lui, phải biết Như Lai có phương tiện thù thắng nhiếp hộ lòng tin người ấy. Nghĩa là dùng nhân duyên chuyên tâm niệm Phật, tùy nguyện được sanh vào cõi Phật ở phương khác, thường thấy đức Phật, hằng lìa ác đạo. Như trong kinh nói: Nếu người chuyên niệm đức Phật A-di-đà ở thế giới Tây phương Cực lạc, tu các căn lành để hồi hướng nguyện cầu sanh về cõi nước kia, liền được vãng sanh và nhờ thường thấy Phật, trọn không thối lui. Nếu quán chân như pháp thân của đức Phật kia, thường siêng tu tập, cứu cánh được sanh, an trụ nơi chánh định.

Giảng:

Đây là phương tiện hỗ trợ cho những người căn cơ yếu kém. Vì các chúng sanh cũng muốn được tín tâm nơi Đại thừa, nhưng tâm chí chưa thuần thục, e sợ đường luân hồi lâu xa không gặp được Phật, Tổ bèn chỉ dạy pháp môn niệm Phật. Nói rằng niệm Phật sẽ được sanh về cõi Phật, nhưng điều kiện chính yếu là phải chuyên niệm không lơi lỏng, và phải tu các căn lành để hồi hướng cho nghiệp mình thành tựu. Nghĩa là dạy các phương tiện tu tập tín tâm rốt ráo rồi mà làm không được, mới dạy sang phương pháp sau cùng này. Đây cũng không phải việc dễ làm, nếu không kiên cố siêng tu, thường tưởng nhớ Phật, thì không dễ thành tựu.

KHUYẾN TU LỢI ÍCH

Âm:

Dĩ thuyết tu hành tín tâm phần. Thứ thuyết khuyến tu lợi ích phần.

Như thị Ma-ha-diễn chư Phật bí tàng, ngã dĩ tổng thuyết. Nhược hữu chúng sanh dục ư Như Lai thậm thâm cảnh giới đắc sanh chánh tín, viễn ly phỉ báng nhập Đại thừa đạo, đương trì thử luận tư lương tu tập, cứu cánh năng chí vô thượng chi đạo.

Nhược nhân văn thị pháp dĩ bất sanh khiếp nhược, đương tri thử nhân định thiệu Phật chủng, tất vị chư Phật chi sở thọ ký.

Giả sử hữu nhân năng hóa tam thiên đại thiên thế giới mãn trung chúng sanh linh hành thập thiện, bất như hữu nhân ư nhất thực khoảnh chánh tư thử pháp, quá tiền công đức bất khả vi dụ.

Dịch:

Đã nói phần tu hành tín tâm. Kế nói phần khuyến tu lợi ích.

Pháp Đại thừa như thế là kho tàng bí mật của chư Phật, tôi đã nói tổng quát xong. Nếu có chúng sanh muốn đối với cảnh giới thậm thâm của Như Lai sanh lòng chánh tín, xa lìa chê bai được vào đạo Đại thừa, nên gìn giữ luận này suy nghĩ tu tập, cứu cánh sẽ đến được đạo vô thượng.

Nếu người nghe pháp này rồi không sanh khiếp nhược, nên biết người này quyết định nối dòng giống Phật, ắt được chư Phật thọ ký.

Giả sử có người hay giáo hóa chúng sanh đầy khắp tam thiên đại thiên thế giới, khiến cho tu hành thập thiện, cũng không bằng có người ở trong khoảng bữa ăn, chân chánh suy nghĩ về pháp này. Công đức của người sau hơn công đức của người trước không thể nào thí dụ được.

Giảng:

Đây là phần thứ năm cũng là phần cuối của bộ luận, nói về lợi ích của sự khuyên tu thực hành theo những lời dạy trong đây. Khi tạo luận này, Tổ đã gồm nhiếp tất cả giáo pháp vi diệu sâu xa rộng lớn của chư Phật. Cảnh giới thậm thâm của Như Lai là cảnh giới Đại thừa, là chính tâm chúng sanh. Nếu chúng ta nghe xong khởi lòng tin chắc chắn, không sợ rằng mình không có phần, cứ quyết định tiến tu, Tổ bảo đảm người này quyết định nối dòng giống Phật, được Phật thọ ký.

Giả sử có người chỉ dạy tất cả người trong tam thiên đại thiên thế giới tu thập thiện, công đức lành cũng nhiều. Nhưng có người chỉ trong khoảng bữa ăn chánh niệm pháp chân như này, công đức nhiều hơn người trước không thể so sánh thí dụ. Pháp chân như là cội gốc của tất cả điều lành, là chính tâm thể chúng sanh, khi trở về đó rồi không còn pháp nào hơn nữa.

Âm:

Phục thứ, nhược nhân thọ trì thử luận quán sát tu hành, nhược nhất nhật nhất dạ, sở hữu công đức vô lượng vô biên bất khả đắc thuyết. Giả linh thập phương nhất thiết chư Phật, các ư vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp tán kỳ công đức, diệc bất năng tận. Hà dĩ cố? Vị pháp tánh công đức vô hữu tận cố, thử nhân công đức diệc phục như thị, vô hữu biên tế.

Dịch:

Lại nữa, nếu có người thọ trì luận này, quán sát tu hành một ngày một đêm, công đức có được vô lượng vô biên không thể nói được. Giả sử tất cả chư Phật ở mười phương, mỗi vị ở vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp tán thán công đức ấy cũng không thể nào hết được. Vì cớ sao? Vì công đức pháp tánh không có cùng tận, nên công đức người này cũng lại như thế, không có bờ mé.

Giảng:

Người đối với luận này học hỏi ghi nhớ, quán sát và tu tập trong một ngày một đêm thì công đức vô lượng

vô biên không thể nghĩ bàn. Dù chư Phật mười phương mỗi vị đều ca tụng công đức của người này đến vô lượng vô biên a-tăng-kỳ kiếp cũng không thể nào hết được. Vì công đức của chân như pháp tánh không cùng tận nên công đức của người này cũng không cùng tận.

Âm:

Kỳ hữu chúng sanh, ư thử luận trung hủy báng bất tín, sở hoạch tội báo kinh vô lượng kiếp thọ đại khổ não. Thị cố chúng sanh đản ưng ngưỡng tín, bất ưng phỉ báng, dĩ thâm tự hại diệc hại tha nhân, đoạn tuyệt nhất thiết Tam bảo chi chủng. Dĩ nhất thiết Như Lai giai y thử pháp đắc Niết-bàn cố, nhất thiết Bồ-tát nhân chi tu hành nhập Phật trí cố.

Dịch:

Nếu có chúng sanh đối với luận này, hủy báng không tin sẽ mắc tội báo trải qua vô lượng kiếp thọ khổ não lớn. Thế nên chúng sanh chỉ nên tín ngưỡng, không nên phỉ báng, để không tự hại mình cũng chẳng hại người khác một cách sâu sắc, hủy diệt tất cả hạt giống Tam bảo. Do tất cả Như Lai đều y pháp này mà được Niết-bàn, tất cả chư Bồ-tát đều nhân tu pháp này mà được vào trí tuệ Phật.

Giảng:

Trước nói về công đức của người tin kính và tu tập theo luận này, vô lượng vô biên lợi lành như thế. Ngược lại nếu chê bai không tin cũng sẽ chịu vô lượng vô biên

khổ não. Chư Phật chư Bồ-tát đều y nơi pháp này tức y chân tâm tu tập và đắc Niết-bàn, người phỉ báng không tin tức tự làm hoại diệt căn lành, đoạn mất chủng tử vô thượng Bồ-đề, như thế là tự hại mình và hại người.

Âm:

Đương tri quá khứ Bồ-tát dĩ y thử pháp đắc thành tịnh tín. Hiện tại Bồ-tát kim y thử pháp đắc thành tịnh tín. Vị lai Bồ-tát đương y thử pháp đắc thành tịnh tín. Thị cố chúng sanh ưng cần tu học.

Chư Phật thậm thâm quảng đại nghĩa,
Ngã kim tùy phần tổng trì thuyết,
Hồi thử công đức như pháp tánh,
Phổ lợi nhất thiết chúng sanh giới.

Dịch:

Nên biết trong thời quá khứ chư Bồ-tát đã y pháp này mà được thành tựu lòng tin thanh tịnh. Hiện tại chư Bồ-tát đang y pháp này mà thành tựu lòng tin thanh tịnh. Vị lai chư Bồ-tát cũng sẽ y pháp này mà thành tựu được lòng tin thanh tịnh. Thế nên chúng sanh cần siêng năng tu học.

Nghĩa sâu rộng lớn của chư Phật,
Nay tôi tùy thuận nói tổng quát,
Hồi hướng công đức như pháp tánh,
Lợi ích tất cả chúng sanh giới.

Giảng:

Nghĩa thậm thâm rộng lớn của chư Phật tức là nghĩa rộng lớn của thể, tướng, dụng Đại thừa, cũng là tướng chung của pháp giới. Y theo nghĩa này, Tổ đã nói gồm hết trong bộ luận, có khoảng hơn mười ngàn lời, đó gọi là văn ít mà nghĩa nhiều, vì các chúng sanh thích đọc gọn và đầy đủ ý. Cuối cùng ngài *hồi hướng công đức như pháp tánh,* pháp tánh rộng lớn nên công đức rộng lớn, phổ cập *lợi ích tất cả chúng sanh giới* rộng lớn. Đây là thành tựu viên mãn như ý nghĩa Đại thừa.

THẬP NHỊ MÔN LUẬN

GIẢNG GIẢI

GIẢNG TỰA ĐỀ

Thập Nhị Môn Luận, Bồ-tát Long Thọ tạo, Dao Tần Tam tạng Cưu-ma-la-thập dịch.

Quyển Thập Nhị Môn Luận này do Bồ-tát Long Thọ trước tác, ngài Cưu-ma-la-thập dịch từ chữ Phạn sang chữ Hán.

Thập Nhị Môn Luận tức là bộ luận có mười hai cửa. Tại sao chỉ có mười hai cửa mà không là mười một hay mười ba cửa? Thường người làm luận khi có những vấn đề để bàn giải, hoặc năm hoặc bảy hoặc mười tùy ý, khi nào lý giải hết những ý đó thì thôi, con số không phải quan trọng mà quan trọng là giải thích được những điều muốn nói.

Xét về mặt ý nghĩa, mười hai cửa có ý nghĩa gì, tại sao dùng con số mười hai? Con số mười hai là con số che trùm cả đời và đạo. Ở đời thì con số mười hai là con số

chi phối ngày tháng năm của thế gian. Một năm có mười hai tháng, một ngày có mười hai giờ. Ở trong Phật pháp, giáo lý của Phật giảng rộng nhưng chia ra có mười hai phần, gọi là thập nhị phần giáo. Cho nên nói đến con số mười hai thì có mười hai bộ kinh, mười hai nhân duyên v.v... Mười hai điều luận này là mười hai cửa mở toác ra cho thấy được chân lý, biết được những gì chưa từng biết. Như người ở trong nhà, phải mở cửa ra cho thông suốt mới nhìn thấu được sự vật ở bên ngoài.

Bồ-tát Long Thọ tạo. Bồ-tát Long Thọ sanh ra sau Phật Niết-bàn khoảng bảy trăm năm, vào khoảng thế kỷ thứ III Tây lịch. Theo Sử ghi lại, ngài thuộc dòng Bà-la-môn, là một người thông minh tuyệt vời, trước tu theo Phật giáo Nguyên thủy, sau nghiên cứu về Đại thừa ngài thấy thích thú, nên mới quán xuyến hết các kinh điển Đại thừa, để kiện toàn thành từng hệ thống tư tưởng. Do đó ngài được tôn xưng là Bồ-tát, có chỗ còn xem ngài là Phật Thích-ca tái lai, trở lại thế gian để làm sáng tỏ giáo lý của Phật. Ngài được gọi là Thiên luận sư, tức vị luận sư có cả ngàn bộ luận, cũng là vị tổ thứ mười bốn trong Thiền tông. Ngài là một nhà luận sư kiệt xuất, một con người đặc biệt như thế.

Trong những bộ luận nổi tiếng của ngài như Trung Quán Luận, Thập Nhị Môn Luận, Đại Trí Độ Luận, Thập Trụ Tỳ-bà-sa Luận v.v... thì Thập Nhị Môn Luận và Trung Quán Luận được gọi là Luận lập tông, tức là lập chủ trương, nói rõ đường lối tông chỉ mà Đại thừa đã y cứ vào đó. Còn bộ Đại Trí Độ Luận là giải thích một hội trong kinh Đại Bát-nhã. Thập Trụ Tỳ-bà-sa Luận là giải một phẩm ở trong kinh Hoa Nghiêm. Đại khái là vậy.

Dao Tần Tam tạng Cưu-ma-la-thập dịch. Người dịch từ chữ Phạn sang chữ Hán là Cưu-ma-la-thập. Ngài người miền Nam Ấn Độ, sang Trung Hoa dịch kinh, là một vị dịch kinh rất tài ba và nổi tiếng đời Dao Tần, Trung Hoa. Trong những nhà dịch kinh thì ngài là người nổi bật nhất, kế đến là ngài Đường Huyền Trang. Nhưng nếu đọc qua bản dịch kinh Kim Cang của hai ngài, thì bản dịch của Cưu-ma-la-thập rất lưu loát, còn bản dịch của Đường Huyền Trang thì đủ nghĩa, nhưng khó đọc tụng hơn. Do đó bản dịch của Cưu-ma-la-thập được xem là định bản, được nhiều người trì tụng. Vì cách dịch của ngài chẳng những đạt được ý, mà còn khéo sử dụng từ ngữ, lời văn êm ái nhẹ nhàng, ý tứ rất thâm trầm đầy đủ. Theo sử sách ghi lại, sau những năm dịch kinh, đến lúc gần tịch ngài nguyện "nếu lời dịch không sai sót, đúng với ý Phật thì khi thiêu lưỡi không cháy". Quả nhiên lúc thiêu, lưỡi của ngài còn nguyên vẹn. Điều này chứng minh rằng, sự dịch thuật của ngài không sai lệch ý của Phật tổ.

Tại sao ở đây tôi cho học Thập Nhị Môn Luận trước, Trung Quán Luận sau? Bởi vì phần nhiều các vị Bồ-tát ở Ấn Độ chỉ lập luận bằng kệ tụng hết sức cô đọng, các vị tổ sau này mới nghiên cứu giảng luận, để giải thích ra cho người sau hiểu. Như bộ Trung Quán Luận, thì ngài Long Thọ tụng mà ngài Thanh Mục giảng. Nhưng đặc biệt, quyển Thập Nhị Môn Luận này là ngài lập luận bằng kệ tụng rồi cũng chính ngài giải thích luôn, chứ không phải người sau. Vì vậy muốn cho hiểu tinh thần của ngài thì phải học bộ luận này trước, rồi mới học tới các bộ kia.

THẬP NHỊ MÔN LUẬN GIẢNG GIẢI

Chánh văn:

<u>Luận rằng</u>: Nay sẽ lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

<u>Hỏi</u>: Giải nghĩa Ma-ha-diễn có lợi ích gì?

<u>Đáp</u>: Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

<u>Hỏi</u>: Ma-ha-diễn số vô lượng vô biên không thể tính, chính Phật nói còn không thể hết, huống là giải thích diễn bày nghĩa ấy?

Đáp: Vì lẽ đó, trước tôi nói lược giải.

Hỏi: Vì sao gọi là Ma-ha-diễn?

Đáp: Ma-ha-diễn đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Chư Phật là bậc tối đại, mà thừa này hay đến nên gọi là đại. Chư Phật là đại nhân mà hay ngồi thừa này nên gọi là đại. Lại hay diệt trừ cái đại khổ của chúng sanh, cho việc đại lợi ích, nên gọi là đại. Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc... (đồng nương thừa này), vì là sở thừa của chư đại sĩ, nên gọi là đại. Lại do thừa này hay tột biên để tất cả các pháp, nên gọi là đại. Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Đại phần thâm nghĩa là nói Không. Nếu thông suốt nghĩa này là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại, thế nên nay tôi chỉ giải thích nghĩa Không. Giải thích nghĩa Không sẽ dùng thập nhị môn vào nghĩa Không.

Giảng:

Trên đã giải thích về tựa, đến đây là đi sâu vào nội dung của bộ luận. Quyển luận này dùng cách hỏi đáp để làm sáng tỏ ý nghĩa. Chúng ta học luận là học về lý luận, cho nên phải khéo nhận định cho chín chắn mới hiểu được ý nghĩa thâm trầm trong đó.

Luận rằng: Nay sẽ lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Luận rằng là lời của ngài Long Thọ. *Ma-ha-diễn* là chữ Phạn, Trung Hoa dịch là Đại thừa.

Hỏi: Giải nghĩa Ma-ha-diễn có lợi ích gì?

Đây là ngài đặt ra câu hỏi để đáp, để làm rõ ý ngài muốn nói. Nói nay lược giải thích về Đại thừa, vậy Đại thừa có lợi ích gì mà giải thích.

Đáp: Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn.

Ma-ha-diễn là pháp tạng sâu xa của chư Phật mười phương ba đời, vì người lợi căn đại công đức mà nói. Kinh điển Đại thừa là pháp tạng sâu xa của chư Phật, sở dĩ Phật nói ra là vì người căn trí lanh lợi, có công đức lớn mà nói. Bởi những người này nghe pháp Đại thừa mới hiểu nổi.

Chúng sanh đời mạt pháp căn độn phước mỏng, tuy tìm văn kinh mà không thể thông hiểu. Như chúng ta bây giờ, căn cơ trì độn hay nói cách khác là ngu si, phước mỏng mà nghiệp dày. Nên tuy đọc tìm suy gẫm văn kinh, mà cũng không thể thông hiểu.

Tôi thương xót những người này muốn khiến khai ngộ, lại vì xiển dương đại pháp vô thượng của Như Lai, thế nên lược giải nghĩa Ma-ha-diễn. Bồ-tát Long Thọ làm luận này có hai lý do: Thứ nhất là vì thương chúng sanh căn cơ trì độn, phước đức mỏng kém, đọc kinh Đại thừa không hiểu; vì muốn cho họ khai ngộ nên mới

làm luận. Thứ hai là vì cốt xiển dương Đại thừa vô thượng của Như Lai, cho nên ngài mới lược giải nghĩa Đại thừa này. Ngài xác nhận kinh điển Đại thừa là pháp do Phật nói ra, chứ không phải ai nói. Bởi vì giáo lý đó là cơ bản để đưa tới Phật quả, nếu không thì làm sao Phật tu hành thành Phật được. Bởi có người nghi ngờ giáo lý Đại thừa ra đời sau Phật mấy trăm năm, nên có thể không phải Phật nói. Do đó ngài mới xác định, đây là Phật nói.

Vấn đề này có chỗ khác cho rằng, nếu nói giáo lý Đại thừa không phải Phật nói, tức là không có Phật. Tại sao? Bởi vì Phật do ứng dụng giáo lý Đại thừa, hành Bồ-tát hạnh rồi mới thành Phật. Sau khi thành Phật, Phật nói lại cho mọi người biết. Như vậy nếu Phật chỉ chứng A-la-hán rồi nói giáo lý Tứ đế thôi thì chưa gọi là Phật, bởi vì không có giáo lý Đại thừa Bồ-tát, Phật tu pháp gì mà thành Phật? Phật đã thành Phật, tức là phải tu phải hành Bồ-tát hạnh mới thành tựu quả Phật. Đã có Phật tức nhiên có giáo lý Đại thừa Bồ-tát, không thể chối cãi được. Vì có nhân Bồ-tát mới có quả Phật, không nhân thì làm sao có quả. Nhân đã tu để thành tựu quả Phật, Phật phải nói ra để chỉ dạy cho người tu tập, nếu không nói tức bị lỗi xan tham ích kỷ, giấu giếm, như trong kinh Pháp Hoa đã nói. Nếu biết điều hay mà không nói cho đệ tử biết thì đó là tật xấu rồi. Phật là đấng giác ngộ viên mãn, lòng từ bi cũng viên mãn, từ bi và giác ngộ viên mãn thì không lý nào Phật không nói pháp đó lại cho người sau nghe. Chúng ta phải hiểu như vậy.

Thông thường hay nói, Bát-nhã có sau Phật Niết-bàn khoảng ba bốn trăm năm. Nhưng nếu nghiên cứu sử Phật giáo Ấn Độ thì sẽ thấy, có một tông phái do nghiên cứu kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa v.v... không đồng ý với nhau, cho nên chia ra thành một phái khác. Điều này chứng tỏ những kinh điển Đại thừa đã có trước khi phân chia bộ phái. Phật giáo phân phái sau Phật Niết-bàn khoảng hai trăm năm. Thời vua Ca-nị-sắc-ca (Kanishka) kết tập kinh điển là sau Phật Niết-bàn khoảng bốn trăm năm. Lúc đó những kinh điển bên hệ Nam tông được ghi lại, thì kinh điển Đại thừa cũng đã có mặt. Nhưng do những yếu tố nào đó, dẫn đến sơ sót tản mát, nên kinh điển Đại thừa chưa được kiện toàn, phải đến thời ngài Long Thọ mới sưu tập và hệ thống hóa lại rõ ràng.

Ngài Long Thọ như là một nhà đại khảo cổ, có công tìm kiếm những kinh điển còn sơ sót, rải rác của thời xưa, gom hết lại và làm thành hệ thống đầy đủ. Trong sử nói rằng, ngài trước nghiên cứu kinh điển Tiểu thừa, rồi sau mới nghiên cứu Đại thừa. Khi nghiên cứu kinh Đại thừa, ngài thấu suốt và vui thích quá, nên mới đem hết khả năng sưu tầm, giải thích kinh điển Đại thừa. Từ đó về sau kinh điển Đại thừa mới được đầy đủ. Điều chắc chắn là những kinh điển này do Phật nói chứ không phải ngài Long Thọ tự nói ra. Vì vậy chúng ta không thể nói kinh này là thật Phật nói, kinh kia không phải Phật nói.

Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên

gọi là đại. Luận này là ngài căn cứ kinh Bát-nhã của Phật mà giải thích. Bởi kinh Bát-nhã đã có trước rồi, ngài chỉ y theo đó mà giải thích thôi.

Hỏi: Ma-ha-diễn số vô lượng vô biên không thể tính, chính Phật nói còn không thể hết, huống là giải thích diễn bày nghĩa ấy?

Đáp: Vì lẽ đó, trước tôi nói lược giải.

Giáo pháp của Phật nói về Đại thừa thênh thang vô lượng vô biên, không thể nào diễn tả hết, nên ngài chỉ giải nghĩa sơ lược về Ma-ha-diễn thôi.

Hỏi: Vì sao gọi là Ma-ha-diễn?

Đáp: Ma-ha-diễn đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa. Chư Phật là bậc tối đại, mà thừa này hay đến nên gọi là đại. Chư Phật là đại nhân mà hay ngồi thừa này nên gọi là đại. Lại hay diệt trừ cái đại khổ của chúng sanh, cho việc đại lợi ích, nên gọi là đại. Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc... (đồng nương thừa này), vì là sở thừa của chư đại sĩ, nên gọi là đại. Lại do thừa này hay tột biên để tất cả các pháp, nên gọi là đại. Như trong kinh Bát-nhã, Phật tự nói nghĩa Ma-ha-diễn vô lượng vô biên, do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Sao gọi là Đại thừa? Bởi vì có những nghĩa:

1. Đối với Nhị thừa là trên, nên gọi là Đại thừa.

2. Chư Phật là bậc to lớn nhất, mà chính nương pháp này đưa đến quả vị đó, nên gọi là đại.

3. Phật là đấng đại nhân, nương nơi thừa này tu hành cho đến thành Phật, nên gọi là đại.

4. Hay diệt trừ đại khổ, đem việc đại lợi ích cho chúng sanh, nên gọi là đại.

5. Những vị đại Bồ-tát như Bồ-tát Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn-thù-sư-lợi, Di-lặc v.v... đều nương thừa này tu hành đến thành Phật, nên gọi là đại.

6. Do thừa này hay tột biên để tất cả pháp nên gọi đó là đại. Biên để tức là cùng nguồn tột đáy. Bởi thừa này là tột cùng hết tất cả pháp, không còn chỗ nào chẳng đến, nên gọi là đại.

7. Đại thừa là vô lượng vô biên, như trong kinh Bát-nhã Phật tự nói. Do nhân duyên đó nên gọi là đại.

Ngài giải thích Đại thừa có bảy nghĩa như vậy, còn theo ngài Mã Minh giải thích trong Đại Thừa Khởi Tín Luận thì có ba nghĩa: một là Thể đại, hai là Tướng đại, ba là Dụng đại. Thể tướng dụng là căn cứ theo tâm chúng sanh mà nói. Khi ngộ được tâm rồi, thể tâm đó thênh thang nên gọi là Thể đại, tướng của nó mênh mông nên gọi là Tướng đại, dụng của nó bất khả tư nghì nên gọi Dụng đại. Trong luận Đại Thừa Khởi Tín nói Đại thừa là căn cứ vào tâm chúng sanh mà nói có ba, còn Thập Nhị Môn Luận là giải thích theo kinh, cho nên có tới bảy nghĩa gọi là Đại thừa.

Đại phần thâm nghĩa là nói Không. Nếu thông suốt nghĩa này là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại, thế nên nay tôi chỉ

giải thích nghĩa Không. Giải thích nghĩa Không sẽ dùng thập nhị môn vào nghĩa Không.

Thâm nghĩa của Đại thừa hay thâm nghĩa của chữ đại là nói về không. Nếu thông suốt nghĩa không là thông suốt Đại thừa, đầy đủ lục ba-la-mật, không có chướng ngại. Thế nên chỉ giải thích nghĩa không, mà muốn giải thích nghĩa không thì sẽ dùng thập nhị môn để vào nghĩa không đó.

Theo quan niệm của ngài, muốn hiểu Đại thừa thì phải hiểu nghĩa không. Chúng ta thấy chữ không trong Bát-nhã hệ trọng vô cùng, không hiểu chữ không đó thì không bao giờ hiểu nổi Đại thừa. Bởi vì thâm nghĩa Đại thừa là từ chữ không mà ra, nên hiểu được chữ không này là cửa tiến để vào đạo.

I- QUÁN NHÂN DUYÊN MÔN

Chánh văn:

Ban đầu là Nhân duyên môn, nghĩa là:

Pháp do các duyên sanh,
Nó tức không tự tánh;
Nếu là không tự tánh,
Làm sao có pháp ấy?

Pháp do các duyên sanh có hai thứ: một là nội, hai là ngoại. Các duyên cũng có hai thứ: một là nội, hai là ngoại.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bùn, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Lại như sữa, lạc, nồi nấu, đũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh.

Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.

Nội nhân duyên là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, mỗi mỗi đều trước nhân rồi sau mới sanh.

Như thế, các pháp nội ngoại đều từ các duyên sanh. Vì từ các duyên sanh, tức chẳng phải vô tánh sao?

Nếu pháp tự tánh không, tha tánh không, tự tha cũng không. Vì cớ sao? Vì tha tánh nên không tự tánh.

Nếu bảo do tha tánh nên có thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có, lê do tánh mít mà có, mít do tánh lê mà có, các cái khác đều nên như vậy, mà thật chẳng phải.

Nếu bảo chẳng do tha tánh nên có, chỉ nhân tha nên có thì cũng chẳng phải. Vì cớ sao? Nếu do lác nên có chiếu thì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Nếu bảo lác đối với chiếu là tha thì không được nói do lác nên có chiếu.

Lại lác cũng không tự tánh. Vì sao? Vì lác cũng từ các duyên sanh nên không tự tánh. Vì không tự tánh nên chẳng được nói do lác nên có chiếu. Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể, các thứ khác như bình, tô... pháp ngoại nhân duyên sanh đều cũng như thế không thể được.

Pháp nội nhân duyên sanh cũng như thế không thể được. Như trong Thất Thập Luận nói:

Pháp duyên thật không sanh
Nếu bảo là có sanh
Là tại trong một tâm?
Là tại trong nhiều tâm?

Pháp mười hai nhân duyên này thật tự không sanh. Nếu bảo có sanh, là trong một tâm có? Là trong nhiều tâm có? Nếu trong một tâm có thì nhân quả phải đồng thời cùng sanh. Lại nhân quả đồng thời có, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Bởi phàm vật gì đều trước nhân rồi sau quả.

Nếu trong nhiều tâm có thì pháp mười hai nhân duyên ắt mỗi cái riêng khác, phần trước cùng tâm diệt rồi, phần sau lấy cái gì làm nhân duyên?

Pháp diệt thì không ngơ, đâu được làm nhân? Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có thì nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải.

Thế nên các duyên đều không. Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Cho nên phải biết, tất cả pháp hữu vi đều không.

Pháp hữu vi còn không huống là có ngã? Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã, như nhân chất đốt nên có đốt. Nếu ấm nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã, như không chất đốt thì không thể nói đốt.

Như kinh nói: "Phật bảo các thầy Tỳ-kheo: Bởi ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở."

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Vì cớ sao? Vì ngũ ấm này diệt chẳng sanh ngũ ấm khác, ấy gọi là Niết-bàn. Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngã cũng không thì cái gì được Niết-bàn?

Lại nữa, pháp không sanh gọi Niết-bàn, nếu pháp sanh được thành thì pháp không sanh cũng được thành. Pháp sanh chẳng thành, trước đã nói nhân duyên, sau sẽ nói lại, thế nên pháp sanh chẳng thành. Bởi pháp sanh nên gọi vô sanh, nếu pháp sanh chẳng thành thì pháp vô sanh làm sao được thành? Thế nên, hữu vi vô vi và ngã đều không.

Giảng:

Môn thứ nhất là *Quán nhân duyên.* Quán là xem xét, nghĩa là môn này quán xét về nhân duyên. Chủ trương của ngài Long Thọ là y cứ trên kinh điển Phật lấy đó làm gốc rồi mới khai triển về lý không, cho nên đầu tiên là quán xét về lý nhân duyên, để thấy rõ các pháp không có tự tánh.

Ban đầu là Nhân duyên môn, nghĩa là:

Pháp do các duyên sanh,
Nó tức không tự tánh;
Nếu là không tự tánh,
Làm sao có pháp ấy?

Pháp do các duyên sanh, nó tức không tự tánh. Nếu các pháp đã do duyên sanh, tức không có tự tánh. Không tự tánh là không có thật thể cố định.

Nếu là không tự tánh, làm sao có pháp ấy? Không có thật thể cố định thì làm sao có pháp được. Thí dụ cái đồng hồ là do các bộ phận như kim, kiếng, chốt... ba bốn chục thứ ráp lại mà thành, rồi đặt tên là đồng hồ. Vậy có cái gì là thật thể riêng cố định của đồng hồ hay không? Không, phải đợi đủ duyên mới có. Đợi đủ duyên mới có nên không có thật thể cố định, không tự tánh, vì vậy gọi nó là không. Nói không đó là phủ nhận không có đồng hồ hay là có đồng hồ? Lâu nay nhiều người hiểu lầm về chữ không này, cho rằng Bát-nhã nói không là không có gì hết, là không ngơ. Hiểu như vậy là hết sức sai lầm.

Bát-nhã nói không là không có thật thể cố định, chứ không phải không có. Ngay cái có mà nói không, chứ không phải ở cái không mà nói không. Nói cái đồng hồ không có thật thể cố định, chứ không phải không có cái giả tướng duyên hợp của đồng hồ. Nghĩa là trên tự tánh thì không có thật thể cố định, mà trên giả tướng duyên hợp thì đồng hồ vẫn có. Không đó là căn cứ trên đồng hồ mà nói, chứ không phải căn cứ trong hư không mà nói. Nên nói sắc tức là không, không tức là sắc. Ngay nơi sắc mà thấy được lý không, ngay lý không mà hiển bày muôn sắc. Bởi nói *không tự tánh* nghe dài dòng, nên chỉ nói một chữ *Không* ngắn gọn. Hiểu rõ như vậy chúng ta mới thấy được nghĩa không của Bát-nhã.

Giai đoạn đầu, Phật căn cứ trên lý nhân duyên mà nói, cái này có nên cái kia có, cái này sanh nên cái kia sanh, cái này diệt nên cái kia diệt v.v... Nói cái này có nên cái kia có, là để chỉ cho tất cả sự vật trên thế gian đều do nhân duyên hòa hợp mới có. Có cái này có cái kia, mới thành một cái khác, gọi đó là duyên. Nếu đem đồng hồ tách ra từng bộ phận riêng thì không có cái đồng hồ, nhưng ráp mỗi món lại với nhau thì thành có cái đồng hồ. Đợi có cái này cái kia, ráp lại mới thành, nên nói cái đồng hồ không có thật thể cố định.

Lý *không thật thể* này cụ thể hay là trừu tượng? Là đúng lý hay không đúng lý? Y cứ nhân duyên thì cái gì là đồng hồ? Cây kim không phải đồng hồ, mặt kiếng không phải đồng hồ, chốt vặn... đều không phải đồng hồ. Rõ ràng đồng hồ không có thật thể, nếu thật thể thì nó phải là cái nguyên vẹn sẵn có. Như vậy, lý nhân duyên là để chỉ rõ các pháp không có thật thể cố định, nên không có một pháp nào là thật. Như căn nhà tự nó có được không? Không. Phải đợi kèo, cột, xiên, trính, đòn tay, tôn v.v... đủ duyên ráp lại mới thành giả tướng nhà, rồi đặt giả danh là nhà. Nhà đó là giả tướng giả danh, không có thể thật.

Các pháp bên ngoài đã là không thật, nên thân chúng ta cũng chỉ là giả tướng giả danh mà thôi, như vậy còn cái gì để chấp nữa. Thân giả này có ra gì mà chấp. Giả sử chúng ta đi đường, bị người kêu tên nói nặng nói nhẹ, có buồn không? Giả danh mà, buồn cái gì. Rồi đến tướng thì sao? Chúng ta cứ tưởng tướng của mình là oai lắm, nên nghe ai chê huynh đó lùn tịt, huynh đó

xấu òm... thì nổi giận liền. Nếu biết đó là tướng giả thì lùn cao hay đen xấu v.v... có thành vấn đề quan trọng không? Giả tướng mà, có gì quan trọng đâu.

Ngài Động Sơn Lương Giới lúc nhỏ đọc Bát-nhã đến câu "vô nhãn nhĩ tỹ thiệt thân ý...", ngài nghi, mình có mắt tai mũi lưỡi đây, mà sao Phật nói không? Ngài liền đem hỏi thầy mà thầy trả lời không được, nên chỉ ngài đến chỗ khác. Chúng ta cũng có mắt tai mũi lưỡi, nhưng đó chỉ là giả danh giả tướng chứ không phải thật thể, cho nên nói không chứ không phải phủ nhận thân này không có, cái nhà không có, các pháp không có... Trên giả danh giả tướng thì có, mà thật thể thì không. Nếu lúc nào cũng thấy biết như vậy không còn lầm, thì lúc đó là Bồ-tát.

Chúng ta cũng biết thân không thật, tên không thật, sự vật không có cái gì là thật, vậy mà tại sao chấp thôi là chấp? Hết chấp cái này tới chấp cái kia. Đi ngang mà thấy người ta nhìn mình với con mắt không ngay, cũng giận được nữa. Nhìn nghiêng nhìn ngửa là chuyện của người ta, giận làm chi, có gì đâu mà mình giận. Nhiều việc tầm bậy tầm bạ, không trúng vào đâu, mà cứ phiền giận nhau hoài. Thí dụ khi hỏi ai việc gì, người ta trả lời lớn tiếng, liền giận cho là họ nạt mình. Hỏi mà người ta trả lời nhẹ xều cũng giận, vì nghĩ rằng họ xem thường không muốn trả lời mình. Đã chấp thì có đủ thứ để chấp, thấy nghe cái gì cũng chấp. Có đủ thứ chấp thì có đủ thứ phiền não, lúc nào cũng phiền não, ra phiền não, vô phiền não, gặp ai cũng phiền não được hết. Đó là si mê.

Nếu chúng ta biết được thấu suốt rõ ràng, các pháp do duyên sanh không có thật thể cố định thì chấp ngã, chấp pháp giảm, mọi phiền não chấp trước cũng theo đó giảm. Người quán sát được như vậy là người biết tu, đường tu sẽ an ổn nhẹ nhàng. Bởi tu là phải quán nên môn đầu tiên là quán nhân duyên. Thấy rõ được lý nhân duyên là hiểu được chữ không của Bát-nhã, là thâm nhập được tinh thần của Đại thừa.

Tôi nhắc kỹ lại, chữ Không không phải là không ngơ, mà là không có thật thể cố định. Lý này rất thâm trầm. Người nào nói không ngơ là người đó không biết gì về Bát-nhã. Nghe nói không rồi tưởng đâu không có gì hết. Thân chúng ta đang hiện hữu, nhưng nó không có thật thể cố định, mà chỉ là thân giả tướng, mang cái giả danh thôi. Đó là thấy qua lý Bát-nhã. Không mà có tất cả, tràn hết cả thế gian. Nên nói:

Có thì có tự mảy may,
Không thì cả thế gian này cũng không.

Trên giả tướng giả danh, từ hạt bụi cho đến tất cả pháp, không cái gì mà chẳng có. Tuy có đó mà không tự tánh, không có thật thể cố định, nên chẳng phải là thật có.

Tóm lại: Hai câu đầu là nói các pháp do duyên sanh. Hai câu sau là chỉ cho các pháp đã là duyên sanh thì nó không tự tánh, mà không tự tánh thì làm sao có pháp thật được. Lý luận chặt chẽ rõ ràng. Nếu chúng ta quán bốn câu này mà thâm nhập được, thì có lẽ cuộc sống rất nhẹ nhàng thảnh thơi, bớt những thứ chấp nê.

Bốn câu kệ trên đã nói rất đầy đủ rồi, nhưng ngài e chưa hiểu nên giải thích thêm.

Pháp do các duyên sanh có hai thứ: một là nội, hai là ngoại. Các duyên cũng có hai thứ: một là nội, hai là ngoại.

Pháp do các duyên sanh có hai thứ, nội và ngoại. Nội là người, ngoại là cảnh. Các duyên giúp cho pháp sanh cũng chia làm hai thứ, nội và ngoại. Trước nói về ngoại nhân duyên.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bùn, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Lại như sữa, lạc, nồi nấu, đũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh. Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.

Ngoại nhân duyên như: hòn đất, bàn xoay, thợ gốm... hòa hợp cho nên có bình sanh. Những thứ như bình sành, bát, tô chén... do cái gì làm ra? Chúng ta đến lò gốm sẽ thấy, người thợ gốm nặn đất trên cái bàn xoay. Bàn xoay tròn rồi để cục đất lên, dùng tay nắn một lúc thành cái bình, cái tô. Người thợ nặn thành bình, bát, tô chén rồi, còn phải nung cho chín, lại dùng những thứ men thuốc phết chung quanh cho láng, vẽ chữ này hình kia, màu này màu nọ. Nhiều nhân duyên hòa hợp mới thành một món đồ, nên nó không có thật thể cố định.

Khi còn là đất thì tên bình, tô, bát không có, đến lúc nặn đất ra hình dáng nào thì đặt thành tên đó. Tên là giả danh mới đặt ra, chứ đâu phải cố định thật có. Tướng bình... là do hợp đủ duyên mới thành, nên tướng đó là giả tướng. Tên bình... là do nương theo tướng mà tạm đặt, nên tên đó là giả danh. Như vậy, pháp do nhân duyên hợp thì đều là giả danh giả tướng, không có thể thật cố định. Trên thế gian này không có một pháp nào, lìa ngoài nhân duyên mà tự có.

Lại như chỉ sợi, máy dệt, thợ dệt... hòa hợp cho nên có lụa sanh. Lụa, vải có ra cũng do nhiều duyên mới thành, phải có chỉ, thợ dệt, máy dệt và nhiều thứ nữa hợp lại mới thành vải lụa. Vải lụa không tự có, đợi đủ điều kiện mới có, nên nó không có thật thể. Khi duyên chưa kết lại, gọi cái gì là tấm vải? Tướng vải là giả, tên vải cũng giả. Giả danh, giả tướng mà nói vải này xấu, vải kia tốt, rồi cự nự cãi cọ nhau. Thấy thật đẹp thật xấu, đó là bệnh chung của con người.

Lại như đào đất, đắp nền, kèo, cột, bùn, cỏ, nhân công... hòa hợp nên có nhà sanh. Ngài đưa thí dụ rất cụ thể. Cái nhà trước đó không có, đợi đào đất, đắp nền, rồi kèo, cột, nhân công v.v... các duyên hợp lại mới có tướng nhà. Có tướng nhà rồi mới mượn tên đặt cho nó. Như chúng ta gọi nhà thiền một, nhà thiền hai... đó là tạm mượn giả danh đặt ra, chứ nó không có thật thể.

Lại như sữa, lạc, nồi nấu, đũa quậy, nhân công... hòa hợp nên có tô sanh. Tô tạm ví như phô-mai. Phô-mai là do sữa, nồi nấu, nhân công... các duyên hợp lại mới có, vì vậy nó cũng là duyên hợp không có tự thể.

Lại như hạt giống, đất, nước, lửa, gió, hư không, thời tiết, nhân công... hòa hợp nên có mầm sanh. Người làm rẫy, làm vườn muốn ươm mầm thì phải có hạt giống, đất, nước, lửa, gió... hòa hợp mới có mầm sanh, tự nó cũng không có thật thể.

Qua những thí dụ trên cho thấy, tất cả sự vật trên thế gian này không có cái gì lìa ngoài nhân duyên. Pháp nào cũng phải đợi đủ duyên mới hợp, không có thật thể cố định. Cho nên *phải biết pháp ngoại nhân duyên... đều như thế.*

Nội nhân duyên là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, mỗi mỗi đều trước nhân rồi sau mới sanh.

Đến pháp nội nhân duyên. Pháp nội nhân duyên là vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử. Nhân vô minh nên có hành, nhân hành nên có thức... do đó nói *mỗi mỗi đều trước có nhân rồi sau mới sanh.*

Vô minh, hành, thức là ba cái thuộc về quá khứ. Vô minh hiện tại thì dễ biết, còn vô minh của quá khứ là gì? Hiện tại không biết đúng như thật là do vô minh, còn quá khứ cái gì là vô minh? Vô minh là không sáng, tức là không biết đúng như thật. Tất cả chúng ta có ai biết tại sao mình sanh ra, tại sao mình có mặt ở đây không? Không biết. Đó là vô minh.

Thí dụ chúng ta đi lên thành phố, gặp người hỏi: Huynh ở đâu tới, tại sao lên đây, lên đây làm gì?

Nếu đáp không biết thì người ta sẽ nói mình ngu hay mình điên. Đi mà không biết ở đâu đi, tới đây mà không biết lý do tại sao tới, đó là vô minh. Không biết đi làm gì mà cứ bị đẩy đi, là hành. Lúc tới nơi người ta hỏi mới biết trả lời, đó là thức.

Quá khứ làm sao biết, chỉ tạm thấy qua hiện tại từ đâu tới đây, tới làm gì, chúng ta đều không trả lời được, thì biết nhân của quá khứ là vô minh. Nếu sáng suốt thì khi ra đời đã biết rõ ràng rồi. Như Phật và Bồ-tát, các ngài biết được tại sao ra đời, còn chúng ta thì không biết. Cho nên chúng ta do vô minh mà có mặt, còn các ngài thì do nguyện lực mà tới. Các ngài do nguyện lực tới để cứu giúp chúng sanh nên gặp việc không thối lùi, còn chúng ta không biết cho nên gặp duyên đâu thì tới đó, cũng như người mù mò đường vậy thôi. Ngay cả việc đến đây tu mà cũng không biết tại sao mình đi tu, chỉ biết có cái gì đó thúc đẩy bất thần rồi ưng đi tu, chứ không biết rõ ràng đời trước mình có tu hay chưa. Không biết mà đến, đó là gốc của vô minh.

Như thế, các pháp nội ngoại đều từ các duyên sanh. Vì từ các duyên sanh, tức chẳng phải vô tánh sao?

Các pháp bên ngoài và các duyên nơi bản thân mình có ra là do nhân duyên, không một pháp nào có thật thể cố định, đều không tự tánh, nên gọi là vô tánh. Người cũng do nhân duyên sanh, cảnh vật cũng do nhân duyên sanh, như vậy người và cảnh vật đều là giả tướng giả danh, không có tự tánh, nên không có thật thể cố định.

Chúng ta sống trong giả tướng giả danh mà cái gì cũng thấy thật, cho nên hiện tại cũng vô minh nữa. Vô minh nên tạo nghiệp, rồi sau đó nghiệp đẩy tiếp đến chỗ khác, cứ thế kéo dài đời này đời nọ đời kia tiếp tục không dừng. Vô minh quá khứ đẩy tới hiện tại, rồi vô minh hiện tại đẩy tới vị lai, làm thành vòng luân hồi không cùng tận. Nếu ngang đây biết rõ thân này, cảnh này đều là giả danh, giả tướng thì bớt vô minh. Vô minh hết thì không còn tạo nghiệp, mà không tạo nghiệp thì đâu có hành để dẫn tới đời sau, đó là giải thoát sanh tử. Tinh thần Đại thừa nằm trọn ở trong đó.

Nếu pháp tự tánh không, tha tánh không, tự tha cũng không. Vì cớ sao? Vì tha tánh nên không tự tánh.

Mình không có thật thể cố định thì cái khác cũng không có thật thể cố định. Cộng cả tự và tha đều không có thật thể cố định. Bởi tự tánh không thì tha tánh cũng không, tha tánh không cho nên cộng cả tự và tha chung lại cũng không. Như vậy, tất cả pháp đều không tự tánh, không tự tánh nên gọi là không. Đây mới giải thích rộng: *Vì tha tánh nên không tự tánh.* Trước nói có cái kia mới thành cái này, thì cái kia là tha. Đợi cái kia mới thành cái này, tức cái này nhân tha mà có, nên nó cũng không tự tánh. Nếu pháp không tự tánh thì tha tánh cũng không.

Nếu bảo do tha tánh nên có thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có, lê do tánh mít mà có, mít do tánh lê mà có, các cái khác đều nên như vậy, mà thật chẳng phải.

Ngài đặt câu hỏi để giải thích ngược lại. Nếu nói do cái khác mà có thì phải từ cái khác thành cái này, vì cái khác đều là tha. Như nói do gỗ thành cái bàn, hay bàn do gỗ mà có, gỗ tức là bàn, bàn tức là gỗ, nghe cũng dễ hiểu. Nhưng nếu nói tha là cái khác thì ngoài gỗ cái khác cũng gọi là tha. Như vậy đất cũng là tha, nước cũng là tha, vì tất cả các thứ đều là cái khác hết. Nếu do cái khác mà có thì ngoài gỗ ra, đất là cái khác vậy đất cũng thành bàn, mà bàn cũng là đất. Nước cũng là bàn, bàn cũng là nước... được không? Nếu nói rằng do cái khác cố định để thành cái này, thì cái này và cái khác, cả hai đều không thành.

Ngài đưa thí dụ, nếu bảo do tha tánh nên có, thì trâu do tánh ngựa mà có, ngựa do tánh trâu mà có... Do cái khác mà có cái này thì cái này cũng có thể là cái khác. Đây là nói có cái cố định. Bởi do có cố định cho nên thành, thì cái này cố định, cái kia cũng cố định. Như ngựa thành trâu thì trâu cũng phải thành ngựa lại được. Nhưng khi thành cái này thì cái kia không còn nữa. Gỗ khi đóng thành bàn thì gọi là bàn, chứ không gọi là gỗ nữa. Lúc chưa thành bàn thì miếng ván gọi là gỗ, khi thành bàn rồi thì gọi là bàn mà không nói là gỗ. Nếu gỗ cố định là gỗ, bàn cố định là bàn, thì khi thành rồi, bàn cũng nói là gỗ, gỗ cũng nói là bàn. Nhưng sự thật bàn là bàn, gỗ là gỗ. Khi thành bàn rồi thì gọi là bàn, chứ không nói bàn là gỗ.

Như vậy, nếu khi thành một vật mà vật đó là cố định thì vật kia là cố định. Hai cái đều cố định hết thì cái kia thành cái này, cái này thành cái kia, giống như

trâu thành ngựa, ngựa thành trâu, mít thành xoài, xoài thành mít... *mà thật chẳng phải.* Vì sao? Vì khi hợp thành cái này thì cái kia mất, nên nó không cố định. Cái kia không cố định thì cái này cũng không cố định.

Ở đây ngài muốn đưa ra thí dụ có tánh, tức là có cái cố định, để chỉ cho chỗ chấp sai lầm. Nếu có tánh mà đợi cái kia thành cái này, thì ngựa là khác, trâu là khác, do cái khác mà thành cái này thì ngựa ưng thành trâu, trâu cũng ưng thành ngựa. Tại vì mỗi cái có cái khác riêng. Nhưng khi cái kia thành cái này thì cái kia đã mất, nên cái kia không có tánh thật cố định, mà cái này do cái kia thành, cho nên nó cũng không thật luôn. Đó là chủ yếu ngài muốn chỉ rõ.

Nếu bảo chẳng do tha tánh nên có, chỉ nhân tha nên có thì cũng chẳng phải. Vì cớ sao? Nếu do lác nên có chiếu thì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Nếu bảo lác đối với chiếu là tha thì không được nói do lác nên có chiếu.

Đây nói nhân tha tánh nên có, tức nhân cái khác mà có, cũng không được. Thí dụ như lác với chiếu hay chỉ với vải. Nhân lác mà thành chiếu thì chiếu là quả, lác là nhân. Nhân chỉ mà thành vải thì vải là quả, chỉ là nhân. Nhưng lác với chiếu là một thể hay hai thể? Khi thành rồi, chính vải là chỉ, chính chiếu là lác. Nó là một thể thì đâu nên nói cái kia làm thành cái này. Vì lác đâu khác chiếu, chỉ đâu khác vải. Không khác tức là một thể, làm sao nói hai? Như vậy, nếu nói chẳng do tánh khác mà có không được, nhân tánh khác mà có cũng không được. Lý luận này phải tế nhị mới hiểu.

Lại lác cũng không tự tánh. Vì sao? Vì lác cũng từ các duyên sanh nên không tự tánh. Vì không tự tánh nên chẳng được nói do lác nên có chiếu. Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể, các thứ khác như bình, tô... pháp ngoại nhân duyên sanh đều cũng như thế không thể được.

Đây nói thêm một lớp nữa, *lác cũng không tự tánh,* tức là lác không có thật thể của lác. Vì sao? Bởi vì lác là giả danh giả tướng, không có thật thể. Giả tướng, giả danh mà nói cái giả này hợp thành cái giả kia, thì đó cũng chỉ là một lối nói thôi, chứ không có gì thật. *Thế nên chiếu không nên lấy lác làm thể.* Các pháp ngoại nhân duyên sanh cũng đều như thế.

Tóm lại, tất cả pháp trong và ngoài, nếu do duyên cái khác mà thành cái này, thì những cái khác đã không thật nên cái này cũng không thật, cái này không thật nên cái khác cũng không thật. Cho nên biết tất cả pháp đều không thật, chỉ có giả danh giả tướng mà thôi.

Đây là đem lý luận phân tích để làm sáng tỏ vấn đề. Học luận là lối học mở trí, đứng về mặt này mặt kia mà lập luận để cho sáng tỏ. Mỗi vấn đề nói ra không phải chỉ nhìn một mặt, mà phải nhìn thấu nhiều mặt. Như nói nhân tha tánh có thì không được, vì lác và chiếu là một thể chẳng gọi là tha. Đến nhân một cái thành một cái, do lác mà có chiếu, cũng không được, vì hai thứ khác nhau. Như trái xoài do nhân gì mà có? Chắc chắn mọi người đều sẽ trả lời, trái xoài do nhân cây xoài mà có. Nhưng chúng ta thử phân tích xem, nếu nhân

cây xoài thì cây xoài tự nó đâu có ngọt, mà trái xoài chín lại ngọt. Nếu nói do rễ của nó dính dưới đất, tìm được những chất nuôi dưỡng thành trái xoài ngọt, vậy thì trái xoài phải ngọt từ đầu tới cuối, tại sao đầu cuối khác nhau, có chua có ngọt? Đó là lý luận thứ nhất. Lý luận thứ hai, nếu do rễ nó mọc dưới đất nên có chất ngọt, thì đào xung quanh rễ kiếm xem có chất ngọt hay không? Không. Vậy vị ngọt của trái xoài từ đâu có?

Qua hai cách lập luận trên cho chúng ta thấy, không thể nói một thứ nào là nhân được hết, mà do trăm thứ duyên hợp lại, biến đổi luôn luôn. Nói cái này nhân cái kia có, cái kia nhân cái này có... đều không được, vì nó gồm cả chuỗi nhân duyên hợp lại, chứ không có cái gì là một thể riêng biệt mà thành. Hiểu thấu được vậy thì không có gì để chấp.

Pháp nội nhân duyên sanh cũng như thế không thể được. Như trong Thất Thập Luận nói:

Pháp duyên thật không sanh
Nếu bảo là có sanh
Là tại trong một tâm?
Là tại trong nhiều tâm?

Quán *pháp nội nhân duyên sanh,* là nói trong thân này. Thân chúng ta có ra là do mười hai nhân duyên: Vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử. Như vậy, do vô minh mà có thân hay do đủ mười hai nhân duyên mới có thân này? Nếu nói pháp mười hai nhân duyên có sanh,

là trong một tâm có, hay là trong nhiều tâm có? Một tâm, tức là trong một cái mà có sanh. Nhiều tâm, tức là trong nhiều cái mà có sanh.

Pháp mười hai nhân duyên này thật tự không sanh. Nếu bảo có sanh, là trong một tâm có? Là trong nhiều tâm có? Nếu trong một tâm có thì nhân quả phải đồng thời cùng sanh. Lại nhân quả đồng thời có, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Bởi phàm vật gì đều trước nhân rồi sau quả.

Trong một tâm có là nhân quả đồng thời cùng sanh. Thí dụ trong mười hai nhân duyên nói, nhân vô minh nên có hành, nhân hành mới có thức... Vô minh là nhân, hành là quả. Hành là nhân, thức là quả. Vậy vô minh và hành, có một lượt hay có khác thời? Nếu cái này mất rồi mới làm nhân để thành cái kia thì không hợp lý. Mất rồi không gọi là nhân, vì mất rồi sao làm nhân được? Nếu nói hai cái có một lượt thì nhân quả đồng thời, cũng không hợp lý. Tại sao? Như nhân cột, kèo, đòn tay... nên có nhà. Nếu bảo cột mất rồi mới có nhà được không? Lúc nhà đang hiện hữu thì cột kèo cũng hiện hữu, nên nó mới làm nhân có cái nhà, nếu cái này mất mới có cái kia thì mất rồi làm sao làm nhân được? Vô minh không thật, hành không thật... tất cả các duyên khác cũng đều không thật, nên pháp mười hai nhân duyên này, thật tự không sanh. Lý luận vi tế như vậy.

Nếu trong nhiều tâm có thì pháp mười hai nhân duyên ắt mỗi cái riêng khác, phần trước cùng tâm diệt rồi, phần sau lấy cái gì làm nhân duyên?

Nếu đủ mười hai nhân mới có, tức là cái trước mất rồi mới có cái sau, cái sau mất rồi mới có cái khác nữa, cứ như vậy thì mỗi cái riêng khác, phần trước diệt rồi phần sau lấy gì làm nhân.

Trong mười hai nhân duyên, chỉ nói ngay thọ và ái thôi, như khi cảm thọ vừa ý sanh yêu thích, là thọ rồi có ái hay đang thọ đã có ái? Nếu nói vừa có thọ vừa có ái thì không đúng, mà nói thọ diệt mất rồi mới có ái cũng không đúng. Nhiều cái có một lượt không được, cái này diệt mới có cái kia cũng không được. Cho nên nếu nói trong nhiều tâm có thì không thể được.

Thí dụ khi chúng ta ăn, nhai một món gì cảm thấy ngon rồi mới thích, nhưng khi cảm thấy ngon thì đã nuốt mất tiêu. Chính khi ngon là đã có cái thích ngầm trong đó, nhưng thích là sau khi biết ngon rồi mới thích. Biết ngon là đã thọ. Do thọ rồi mới biết ngon, chưa thọ làm sao biết ngon. Thọ đã qua rồi mới có ái, ưa món này ngon muốn đòi thêm nữa tức là đã có ái rồi. Cái này qua rồi mới có cái kia, nếu mấy cái đó dồn có một lượt thì không được. Xúc, thọ, ái chung một lượt không được thì sao nói nhiều cái hợp thành? Một cái hợp thành không được, nhiều cái hợp thành cũng không được. Như vậy các duyên chỉ là trên giả tướng tạm có, chứ nó không có thật.

Pháp diệt thì không ngơ, đâu được làm nhân? Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có thì nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải.

Pháp diệt thì không ngơ, nếu diệt rồi qua tới cái kia, tức đã mất thì sao làm nhân cho cái này được. *Pháp mười hai nhân duyên nếu trước có, thì nên hoặc một tâm, hoặc nhiều tâm? Cả hai đều không phải.* Nói một tâm cũng không được, nói nhiều tâm cũng không được. Như vậy pháp mười hai nhân duyên là không thật, đã không thật thì thân do mười hai nhân duyên hợp lại có thật được không? Cũng không thật.

Thế nên các duyên đều không. Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Cho nên phải biết, tất cả pháp hữu vi đều không.

Đây là phá chấp pháp của Nhị thừa. Vì hàng Nhị thừa tuy thấy ngã không, nhưng cho pháp Mười hai nhân duyên, Tứ đế là thật, nên còn kẹt vào pháp chấp. Thâm nghĩa của Đại thừa là nằm trong chữ không, cốt chỉ cho thấy các duyên đều không có thật thể.

Vì duyên không nên pháp từ duyên sanh cũng không. Nếu các duyên không có thật thể thì pháp do duyên sanh cũng không có thật thể, nên tất cả pháp hữu vi đều không có thật thể. Sao gọi là *pháp hữu vi,* căn cứ trên cái gì mà gọi là pháp hữu vi? Phàm pháp nào có trải qua bốn tướng sanh trụ dị diệt đều là pháp hữu vi, pháp nào không có bốn tướng đó, gọi là pháp vô vi.

Tất cả sự vật ở thế gian đều có bốn tướng sanh trụ dị diệt. Như thân chúng ta khi sanh ra gọi là sanh, sống được mấy mươi năm là trụ, già bệnh là dị, rồi tắt thở là diệt. Căn nhà mới xây xong là sanh, được một thời gian năm mười năm là trụ, lần lần hư mục là dị, tới ngày

sập ầm xuống là diệt. Các pháp khác cũng đều như vậy. Đó là pháp hữu vi.

Pháp hữu vi còn không huống là có ngã? Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã, như nhân chất đốt nên có đốt. Nếu ấm nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã, như không chất đốt thì không thể nói đốt.

Pháp hữu vi còn không huống là có ngã? Pháp hữu vi không thật thì ngã thật được không? Nếu thấy các pháp hữu vi đều không thật thì còn ngã ở chỗ nào mà chấp, vậy là phá được chấp ngã. Vì ngã có nghĩa là chủ tể, là thường nhất. Chủ tể tức là có cái thể thật của nó, thường nhất là nó còn hoài không đổi dời. Cái gì có chủ tể và không đổi dời mới gọi là ngã, còn tất cả pháp luôn luôn đổi dời, không có thật thể thì làm sao gọi là ngã được. Thế nên pháp hữu vi không thì ngã cũng không.

Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới là pháp hữu vi nên nói có ngã. Ngũ ấm là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Thập nhị nhập là sáu căn bên trong và sáu trần bên ngoài. Thập bát giới là sáu căn, sáu trần và sáu thức chung lại. Những thứ đó là pháp hữu vi, nương pháp hữu vi nên nói có ngã, mà pháp hữu vi đã không thật thì ngã cũng không thật.

Như nhân chất đốt nên có đốt, tức là nhân củi, nhân dầu mới có đốt. Nếu không có củi không có dầu thì cái gì đốt cháy? Như vậy thập nhị nhập, thập bát giới v.v... không thật thì ngã cũng không thật.

Nếu ấm nhập giới không thì không có pháp có thể nói là ngã. Như vậy không thể vỗ ngực xưng ta, vì không có pháp nào nói là ngã được hết. Bởi ngũ ấm, thập nhị nhập, thập bát giới đều không có thật, thì cái gì là ngã mà vỗ ngực xưng ta; cái ta đó là không thật.

Như không chất đốt thì không thể nói đốt. Nhân chất đốt nên có đốt, nếu không chất đốt thì không thể nói đốt được, ấm giới nhập là không thì pháp gì có thể nói là ngã. Pháp hữu vi đã không thật mà nói ngã thật, chấp như vậy là chấp vô lý.

Như kinh nói: "Phật bảo các thầy Tỳ-kheo: Bởi ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở."

Ta không thật thì cảnh của ta ở có thật không? Nếu thấy ngã không thật thì ngã sở cũng không thật. Đó là phá hai cái chấp, chấp ngã và chấp ngã sở. Kẹt vào ngã là chấp ngã, kẹt vào ngã sở là chấp pháp. Thấy được ngã và ngã sở không thật là phá chấp ngã và chấp pháp.

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Vì cớ sao? Vì ngũ ấm này diệt chẳng sanh ngũ ấm khác, ấy gọi là Niết-bàn. Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngã cũng không thì cái gì được Niết-bàn?

Như thế, vì pháp hữu vi không, nên biết pháp vô vi Niết-bàn cũng không. Pháp hữu vi không cố định thì pháp vô vi có cố định được không? Như nói tối là đối với sáng, nương tối mà lập sáng, nương sáng mà lập tối,

nếu tối không thật thì sáng cũng phải không thật. Pháp vô vi và pháp hữu vi là đối đãi lập, mà pháp hữu vi đã không thật thì pháp vô vi cũng phải không thật. Pháp vô vi là Niết-bàn, như vậy Niết-bàn cũng không thật.

Chúng ta tu để nhập Niết-bàn, mà đây nói Niết-bàn không thật, nghe có buồn không? Vậy chúng ta tu để nhập cái không thật hay sao? Tinh thần Đại thừa nói vô cầu vô đắc, tức là không có mong cầu, không có chỗ được. Thí dụ khi chúng ta dấy niệm nghĩ việc thiện là tạo nghiệp lành, dấy niệm nghĩ việc ác là tạo nghiệp dữ. Nghiệp lành nghiệp dữ có ra là do dấy niệm thiện ác. Nếu không dấy niệm thì lúc đó có mình hay không? Niết-bàn hay sanh tử là nói trên đối đãi, là niệm sanh diệt, là giả danh giả tướng. Còn chỗ không dấy niệm mà vẫn hiện hữu, cái chân thật đó ngôn ngữ không thể nói đến được. Tuy không nói được nhưng không phải là không có. Hiểu như vậy chúng ta mới không nghi ngờ, cho rằng cái gì cũng không, cho đến Niết-bàn cũng không, vậy tu để làm gì? Nói tu để được gì là còn ngã, bởi có ngã nên tu để ta hưởng, tu để ta được. Nếu thấy ngã không thật thì tu chỉ tu, không chấp tu để được gì. Tuy không mong được nhưng mà có được hay không? Những chỗ này chúng ta đọc kỹ mới thấy hay vô cùng.

Chúng ta thấy sanh tử là khổ đau, Niết-bàn là an lạc, phải dứt sanh tử để nhập Niết bàn. Sợ khổ sanh tử cầu vui Niết-bàn, tức là còn ngã. Ai khổ mà sợ sanh tử? Ai vui mà cầu Niết-bàn? Còn thấy khổ sanh tử thật, thấy vui Niết-bàn thật, là còn ngã không thể nói

vô ngã được. Vì nếu vô ngã thì ai sợ, ai cầu? Khi nào chúng ta không sợ khổ không cầu vui thì lúc đó là vô ngã. Bởi vì còn cầu vui còn sợ khổ thì làm sao hết ngã. Chỗ tinh tế của Đại thừa là đi đến tột cùng, sạch hết không còn chút ngã chấp nào mới tới Phật quả. Hiểu được giáo lý thâm sâu của Đại thừa, chúng ta mới thấy tinh thần Phật giáo Phát triển có một giá trị đặc biệt, rõ được các pháp không có thật thể cố định là thấu suốt được tất cả.

Đứng trên phương diện đối đãi, cái này không thật thì cái kia cũng không thật, không thể nói cái này không thật mà cái kia thật được. Nếu nói tối không thật thì sáng cũng phải không thật, ác không thật thì thiện cũng phải không thật. Vì là đối đãi. Người ta cứ sợ bỏ hết rồi, ác không, thiện cũng không, thì sao? Thí dụ một thế giới nào đó chưa từng tối thì đâu cần nói sáng, vì chưa từng tối tức là sáng. Cũng vậy, chưa từng mê thì đó là ngộ, nhưng không nói ngộ vì ngộ là đối với mê, bây giờ không mê thì nói cái gì là ngộ, vì không mê là ngộ rồi. Nói như không có mà không phải không ngơ. Như vậy tinh thần Đại thừa là đưa chúng ta đi sâu trong lý không đó, để thấy không có một pháp đối đãi nào là thật. Do đối với hữu vi mà lập vô vi, thế nên hữu vi đã không thật thì vô vi cũng không thật.

Ngũ ấm xưa nay tự không thì chỗ nào diệt mà gọi là Niết-bàn? Ngũ ấm đã tự không thì diệt cái gì mà gọi là diệt hết sanh tử để nhập Niết-bàn. Kinh Bát-nhã nói: "Giả sử có pháp cao hơn Niết-bàn, ta nói cũng như huyễn như hóa." Niết-bàn là đối với sanh tử, mà sanh tử

không thật thì Niết-bàn cũng phải không thật. Không thật chứ không phải là không có. Như khi chúng ta quán chiếu Bát-nhã, thấu suốt thân này do nhân duyên hòa hợp nên không có thật thể cố định, thấy thân không thật là thân này mất hay còn? Đâu có mất. Nên Bát-nhã nói không mà không phải phá hoại tất cả, không phải mất hết rồi mới thành không, chính ngay thân đang hiện hữu mà thấy không có thật thể cố định, có đây chỉ là thân giả tướng giả danh thôi. Hiểu rõ như vậy là thấy được lý Bát-nhã.

Lại nữa, pháp không sanh gọi Niết-bàn, nếu pháp sanh được thành thì pháp không sanh cũng được thành. Pháp sanh chẳng thành, trước đã nói nhân duyên, sau sẽ nói lại, thế nên pháp sanh chẳng thành. Bởi pháp sanh nên gọi vô sanh, nếu pháp sanh chẳng thành thì pháp vô sanh làm sao được thành? Thế nên, hữu vi vô vi và ngã đều không.

Sanh không thành thì vô sanh cũng không thành. Vô sanh là Niết-bàn, sanh là sanh tử. Sanh tử không thật thì Niết-bàn cũng không thật, như trên đã nói.

Có nhiều người cho rằng, lý nhân duyên Phật nói trong các kinh A-hàm, do cái này có nên cái kia có, như cái bàn do gỗ, đinh, thợ mộc... ráp lại thành, nghe dễ hiểu. Còn nói thợ mộc không thật, gỗ không thật, đinh cũng không thật... nên cái bàn cũng không thật, nghe khó hiểu quá! Nhưng chỗ khó hiểu này là tiến bộ hay thoái hóa? Nếu con người cứ nghĩ thô sơ hoài, ngang đó dừng lại thì chắc rằng thế gian không tiến bộ được.

Cho nên càng phân tích chi ly, tế nhị chừng nào thì càng thâm sâu chừng ấy. Những thứ còn thô thì chưa phải là cái dụng tuyệt vời, mà càng tế thì dụng của nó càng tuyệt vời. Thí dụ đất cứng nước mềm mà đất thua nước, nước có tướng còn gió không có tướng mà gió mạnh hơn nước. Tướng càng tế thì diệu dụng càng mạnh. Giả sử một chiếc phi cơ khổng lồ chở cả ngàn tấn đá và chiếc phi cơ khác chở quả bom nguyên tử chừng mười tấn, từ trên không trung đổ xuống, thử hỏi một ngàn tấn đá so với quả bom mười tấn, cái nào kinh khủng hơn? Quả bom nguyên tử tác hại lớn hơn. Cho nên văn minh chừng nào thì càng vi tế chừng ấy. Nghiên cứu nghiền ngẫm phân tích càng sâu, càng tế vi mới gọi là tiến bộ, nếu cứ để ỳ như cũ là hết sức lạc hậu.

Lối phân tích về lý không thật thể của Bát-nhã, hay của luận Thập nhị môn, là phân tích sâu về lý nhân duyên mà trước đây Phật chỉ nói đơn giản. Chư tổ sau này khai triển, giải thích chỗ tột cùng để cho thấy chỗ hay đó. Nếu thấy ngã không thật, pháp không thật thì biết tất cả pháp xuất thế gian cũng không thật. Pháp xuất thế gian không thật thì sanh tử, Niết-bàn cũng đều không thật. Tôi nhắc lại, biết tất cả không thật đó, không phải là không có cái chân thật hiện tiền. Nếu không ngơ thì lấy cái gì biết là không ngã, không pháp? Cái gì thấy pháp không thật, ngã không thật mà phá? Như vậy cái thấy này không phải đưa chúng ta tới chỗ trở thành không ngơ, trống rỗng, mà là tới chỗ không kẹt mắc vào một chút gì hết. Hiểu được chỗ này chúng ta mới thấy điểm lý thú trong kinh Pháp Hoa

nói về Hóa thành và Bảo sở. Vì còn đối đãi là chưa phải tới chỗ cứu cánh. Cho nên câu kết thúc nói, *hữu vi vô vi và ngã đều không*.

Môn quán nhân duyên này có hai điểm làm sáng tỏ lý Đại thừa:

Thứ nhất là nói về lý vô ngã. Vì ngã không nên ngã sở cũng không, cái hay sanh không thật nên cái không sanh cũng không thật. Đây là phá từ chấp ngã thô đến chấp ngã tế. Ngã và ngã sở không, đó chính là thâm nghĩa của Đại thừa.

Thứ hai nói tất cả pháp không, tức là không có cố định, không có tự tánh, chứ không phải không ngơ. Muôn trùng muôn lớp nhân duyên đều không tự tánh, nên không có cái thứ nhất làm thành cái thứ hai, thứ ba... Sự liên hệ chằng chịt, trùng trùng điệp điệp của nhân duyên giúp chúng ta có cái nhìn sâu hơn, tâm rộng mở thênh thang không còn hạn cuộc.

Đó là tinh thần của Bồ-tát Đại thừa. Vì hiểu được chữ Không là hiểu được Đại thừa.

II- QUÁN HỮU QUẢ VÔ QUẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, các pháp chẳng sanh. Vì cớ sao?

Trước có thì chẳng sanh,
Trước không cũng chẳng sanh,
Có không cũng chẳng sanh,
Cái gì sẽ có sanh?

Nếu trong nhân trước có quả thì không nên sanh, không quả cũng không nên sanh, có không cũng không nên sanh. Vì cớ sao? Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì cớ sao? Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì cớ sao? Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng.

Nếu bảo sanh rồi thì chẳng sanh, chưa sanh mới sanh thì trong ấy không có lý sanh. Thế nên, trước có mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà bảo chưa sanh mới sanh, sanh rồi chẳng sanh, cả hai đều có mà một sanh một chẳng sanh thì không hợp lý.

Lại nữa, nếu chưa sanh quyết định có thì sanh rồi ắt phải không. Vì cớ sao? Vì sanh và chưa sanh cùng trái nhau. Vì sanh và chưa sanh trái nhau thì hai tướng ấy cũng phải trái nhau.

Lại nữa, có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau, nếu sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có thì sanh và chưa sanh không nên có khác. Vì cớ sao? Vì sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có, như thế sanh và chưa sanh có sai biệt gì? Sanh và chưa sanh không sai biệt, việc ấy không phải. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Lại nữa, có rồi trước đã thành, đâu cần lại sanh? Như làm rồi chẳng nên làm, thành rồi chẳng nên thành. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Lại nữa, nếu có (quả) mà sanh, khi trong nhân chưa sanh thì quả lý ưng phải thấy, mà thật không thể thấy. Như bình trong đất, chiếu trong lác lý ưng phải thấy, mà thật không thể thấy được. Thế nên có chẳng sanh.

<u>Hỏi</u>: Quả tuy trước có, do chưa biến nên chẳng thấy?

<u>Đáp</u>: Nếu bình khi chưa sanh thể bình chưa biến nên chẳng thấy, do tướng gì biết mà nói trong đất trước có bình? Bởi do tướng bình có bình, bởi do tướng trâu, tướng ngựa nên có bình? Nếu trong đất không tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, há chẳng gọi là không sao? Thế nên ông nói trong nhân trước có quả mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, pháp biến tức là quả, lẽ ra trong nhân trước có biến. Vì cớ sao? Vì pháp ông nói trong nhân trước có quả. Nếu bình... trước có thì biến cũng trước có, lẽ ra phải thấy mà thật không thể thấy. Thế nên ông nói chưa biến nên chẳng thấy, việc ấy không phải.

Nếu bảo chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không thể được. Vì cớ sao? Vì cái biến ấy trước không, sau cũng phải không, nên bình... quả cứu cánh không được.

Nếu bảo biến rồi là quả thì trong nhân trước không, như thế thì bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trước không quả.

<u>Hỏi</u>: Trước có biến, nhưng không thể thấy được, phàm vật tự có, có mà không thể thấy được. Như vật hoặc có gần mà không thể biết, hoặc xa mà không thể biết, hoặc căn hư không thể biết, hoặc tâm chẳng trụ nên không thể biết, vì che nên không thể biết, vì đồng nên không thể biết, vì thắng (hơn) nên không thể biết, vì nhỏ nhiệm nên không thể biết.

Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt. Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít trong hư không. Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc, tâm cuồng loạn không biết sự thật. Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh. Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài. Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực. Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phủi quét (tiếng tích tắc đồng hồ). Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện.

Như thế, các pháp tuy có do tám nhân duyên nên không thể biết. Ông nói trong nhân duyên pháp biến không thể được, bình... chẳng đồng không thể được, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Vì việc ấy tuy có do tám nhân duyên nên không thể được.

<u>Đáp</u>: Pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên nên không thể được. Vì cớ sao? Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa, lý ưng phải được. Rất xa không thể được thì hơi gần, lý ưng phải được. Nếu căn hư không thể được thì căn tốt, lý ưng phải được. Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ, lý ưng phải được. Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che, lý ưng phải được. Nếu đồng không thể được

thì khi khác, lý ưng phải được. Nếu hơn không thể được thì dừng hơn, lý ưng phải được. Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to, lý ưng phải được. Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Vì cớ sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một. Vì sanh rồi, chưa sanh, đều quyết định có.

Hỏi: Khi chưa sanh nhỏ, sanh rồi từ từ to, thế nên sanh rồi là được, chưa sanh không thể được.

Đáp: Nếu vậy, trong nhân ắt không quả. Tại sao? Vì trong nhân không to.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả. Nay quả cứu cánh lẽ ưng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. Như thế, có pháp trong nhân trước có quả do tám nhân duyên nên không thể được, thì trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà sanh, thế là nhân nhân tướng hoại, quả quả tướng hoại. Tại sao? Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Tại sao? Bởi sợi, dĩa chẳng phải nhân của lụa và trái cây. Nếu nhân hư quả cũng hư thì sợi... chẳng phải nhân của lụa... Vì nhân không nên quả cũng không. Tại sao? Bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?

Lại nữa, nếu chẳng làm ra thì chẳng gọi quả, nhân sợi... không thể làm ra quả lụa... Tại sao? Vì như sợi... chẳng do lụa làm, nên hay làm ra quả lụa... như thế là không nhân không quả. Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.

Lại nữa, nếu trong nhân có quả mà không thể được, lẽ ra phải có tướng hiện, như ngửi mùi hương liền biết có hoa, nghe tiếng liền biết có chim, nghe cười liền biết có người, thấy khói là biết có lửa, thấy cò là biết có ao, như thế trong nhân nếu trước có quả, phải có tướng hiện. Nay quả thể không thể được, tướng cũng không thể được, như thế nên biết trong nhân trước không quả.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì không nên nói nhân sợi có lụa, nhân lác có chiếu. Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Như lụa chẳng phải sợi làm ra thì có thể từ lác làm ra chăng? Nếu sợi chẳng làm, lác cũng chẳng làm thì có thể nói không từ đâu làm chăng? Nếu không từ đâu làm thì chẳng gọi là quả. Nếu quả không thì nhân cũng không, như trước đã nói. Thế nên từ trong nhân trước có quả sanh tức là không đúng.

Lại nữa, nếu quả không từ đâu làm ra, ắt là thường như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường, thì các pháp hữu vi thảy đều thường. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là quả. Nếu tất cả pháp đều thường thì không vô thường, nếu không vô thường cũng không có thường. Tại sao? Vì nhân thường có

vô thường, nhân vô thường có thường. Thế là thường vô thường cả hai đều không, việc ấy không phải. Vì thế không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì quả lại cùng quả khác làm nhân, như lụa cùng mặc làm nhân, chiếu cùng trải làm nhân, xe cùng chở làm nhân, mà thật chẳng cùng quả khác làm nhân. Thế nên không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo như đất trước có mùi hương, chẳng do rải nước thì hương chẳng có; quả cũng thế, nếu chưa có duyên hội thì không thể làm nhân. Việc ấy chẳng phải. Tại sao? Như ông đã nói, khi đã làm xong gọi là quả thì các vật bình... chẳng phải là quả. Tại sao? Vì đã xong là do làm, bình... trước có chẳng phải làm, mà cần phải do làm mới thành quả. Thế nên, trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, liễu nhân chỉ hay hiển phát, không thể sanh vật, như vì soi bình trong tối nên đốt đèn, cũng hay soi các vật ngọa cụ... Vì làm bình nên hòa hợp các duyên, mà không thể sanh các vật ngọa cụ... Thế nên phải biết chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh, ắt không nên có đang làm, sẽ làm sai biệt. Song ông nhận đang làm, sẽ làm. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy chẳng phải. Tại sao? Nếu không mà sanh thì nên có đầu thứ hai, tay thứ ba sanh. Tại sao? Vì không có mà sanh vậy.

Hỏi: Vật bình... có nhân duyên, còn đầu thứ hai, tay thứ ba không nhân duyên, làm sao được sanh? Thế nên ông nói không đúng.

Đáp: Đầu thứ hai, tay thứ ba và bình... trong nhân quả đều không, như trong hòn đất không bình, trong đá cũng không bình, tại sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi là nhân của lụa, chẳng gọi lạc là nhân?

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì phàm mỗi vật nên sanh tất cả vật, như ngón tay nên sanh xe ngựa ăn uống... Như thế sợi không nên chỉ xuất lụa, cũng nên sanh các vật xe ngựa ăn uống... Tại sao? Nếu không mà hay sanh, cớ sao sợi chỉ hay sanh lụa, chẳng sanh các vật xe ngựa ăn uống...? Bởi vì đều không vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh, thì các nhân không nên mỗi thứ có sức hay sanh quả, như người cần dầu cốt từ trong mè lấy mà chẳng ép cát. Nếu đều không, tại sao trong mè tìm chẳng ép cát lấy?

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên trong mè tìm mà chẳng ép cát, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu tướng sanh thành

thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên ở trong mè tìm chẳng lấy ở cát. Song tất cả pháp tướng sanh chẳng thành, cho nên chẳng được nói khi khác thấy mè ra dầu, nên trong mè tìm chẳng lấy nơi cát.

Lại nữa, nay tôi chẳng những phá một việc, đều tổng phá tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước có quả sanh, trước không quả sanh, có quả không quả sanh, hai cái sanh ấy đều chẳng thành. Thế nên ông nói khi khác thấy mè ra dầu, ắt rơi nhân đồng nghi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì các tướng nhân ắt chẳng thành. Vì cớ sao? Các nhân nếu không pháp, cái gì hay làm, cái gì hay thành? Nếu không làm không thành, tại sao gọi là nhân? Như thế tác giả không được có sở tác, sử tác giả cũng không được có sở tác.

Nếu bảo trong nhân trước có quả thì không nên có tác, tác giả, tác pháp riêng khác. Vì cớ sao? Nếu trước có quả đâu cần lại làm? Thế nên, ông nói tác, tác giả, tác pháp các nhân đều không thể được. Trong nhân trước không quả, ấy cũng không phải. Tại sao? Nếu người nhận có tác, tác giả phân biệt có nhân quả, nên khởi lời nạn ấy. Tôi nói tác, tác giả và nhân quả đều không, nếu ông phá tác, tác giả và nhân quả thì thành pháp của tôi không gọi là nạn. Thế nên, trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu người nhận trong nhân trước có quả, nên khởi nạn ấy, tôi chẳng nói trong nhân trước có quả, nên chẳng nhận nạn này, cũng chẳng nhận trong nhân trước không quả.

Nếu bảo trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, ấy cũng không phải. Tại sao? Vì không và có, tánh trái nhau; tánh trái nhau làm sao ở một chỗ? Như tối với sáng, khổ với vui, đi với đứng, cột với mở chẳng được đồng một chỗ. Thế nên, trong nhân trước có quả trước không quả cả hai đều chẳng sanh. Lại nữa, trong nhân trước có quả trước không quả, trong phần có không trước đã phá.

Thế nên, trong nhân trước có quả cũng chẳng sanh, không quả cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, lý tột ở đây. Tất cả chỗ tìm cầu không thể được, cho nên quả cứu cánh chẳng sanh, vì cứu cánh chẳng sanh nên tất cả pháp hữu vi đều không. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả. Vì hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Giảng:

Môn thứ hai là *quán hữu quả, vô quả.* Hữu quả là trong nhân có quả, vô quả là trong nhân không quả. Tất cả pháp hữu vi đều thành lập trên lý nhân quả, lý nhân quả nếu thật thì pháp hữu vi mới thật được, nên phần này là căn cứ trên nhân mà xét kỹ xem có quả hay không quả.

Tại sao lại đặt vấn đề nhân quả? Thông thường chúng ta luôn thấy nhân quả là thật, nhưng nhân quả chưa phải là chân lý. Nếu nói nhân quả là chân lý thì sẽ bị lỗi cho rằng tất cả pháp hữu vi đều thật, nên trước phân tích cho thấy các pháp hữu vi đều không thật, vì vậy nhân quả cũng phải không thật. Muốn biết nhân quả không thật thì phải đi sâu vào chi tiết, tìm xem quả nằm sẵn trong nhân hay không nằm sẵn trong nhân? Lý luận của Ấn Độ thường dùng tứ cú: có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không. Còn lý của Bát-nhã là ly tứ cú, tuyệt bách phi. Lập tứ cú là lối chấp theo thế gian không đúng lẽ thật, cho nên ở đây căn cứ trên tứ cú này mà phá tam cú. Sao tứ cú mà chỉ phá tam cú? Vì nói tứ cú nhưng thật sự câu thứ tư đã nằm trong câu thứ ba rồi. Trong nhân có quả là câu thứ nhất, trong nhân không quả là câu thứ hai, cũng có cũng không cũng chẳng sanh là câu thứ ba.

Lại nữa, các pháp chẳng sanh. Vì cớ sao?

Trước có thì chẳng sanh,
Trước không cũng chẳng sanh,
Có không cũng chẳng sanh,
Cái gì sẽ có sanh?

Nhân quả trùm hết các pháp, nên xét về nhân quả là thấu suốt tất cả pháp. Các pháp chẳng sanh. Vì sao? Vì trong nhân trước có quả thì chẳng sanh, trước không quả cũng chẳng sanh, cũng có quả cũng không quả cũng chẳng sanh. Vậy cái gì sẽ có sanh? Đó là bài kệ tổng quát, sau mới giải thích.

Nếu trong nhân trước có quả thì không nên sanh, không quả cũng không nên sanh, có không cũng không nên sanh. Vì cớ sao? Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì cớ sao? Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Vì cớ sao? Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng.

Nếu trong nhân trước có quả mà sanh ắt là vô cùng. Tại sao? Thí dụ trong hạt lúa có mầm của cây lúa, đó là trong nhân có quả. Nếu trong nhân có quả thì bị lỗi vô cùng. Bởi vì nó sẵn có, mà trên lý nhân duyên thì tất cả pháp không tự tánh, tức là không sẵn có và không cố định. Nếu trong nhân đã sẵn có quả thì sanh cái này rồi phải sanh cái kia, cứ sanh hoài vì nó đã sẵn trong đó, cho nên bị lỗi vô cùng. Những chỗ này thật tinh tế, chúng ta phải đọc kỹ mới thấy lý luận của các vị Bồ-tát.

Nếu trong nhân sẵn có quả, như trong hạt lúa sẵn có mầm lúa thì có lỗi gì?

Như quả trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Trong nhân đã sẵn có quả rồi lại sanh ra quả nữa, cứ thế tiếp tục sanh ra quả.

Nếu trong nhân trước chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi lại sanh trở lại. Chưa sanh mà sanh thì nay sanh rồi cũng lại sanh, vì sao?

Vì trong nhân thường có, từ bên có ấy nên sanh trở lại, ắt là vô cùng. Bởi trong nhân thường có quả, từ chỗ đã có sẵn đó nên sanh trở lại. Như chúng ta làm cỏ

mà chỉ cuốc phần trên của cỏ, phần gốc còn nguyên. Gốc còn tức là nhân còn, nhân còn thì cỏ sẽ phún lên trở lại. Cũng vậy, nếu trong nhân đã có quả thì nó cứ sanh mãi không cùng, nên bị lỗi vô cùng. Đó là lỗi thứ nhất.

Nếu bảo sanh rồi thì chẳng sanh, chưa sanh mới sanh thì trong ấy không có lý sanh. Thế nên, trước có mà sanh, việc ấy không phải.

Thông thường cái gì sanh rồi thì không sanh, cái chưa sanh mới sanh. Cái sanh rồi chẳng sanh nữa, vậy cái chưa sanh là có sanh hay không có sanh? Sanh rồi là không, tức quá khứ không. Chưa sanh tức vị lai, vị lai là chưa có. Như vậy sanh rồi là không sanh thì chưa sanh cũng là không sanh. Lý luận mới nghe qua khó hiểu, nhưng đó là lẽ thật. Đứng về thời gian mà nói thì cái hiện tại mới gọi là sanh, vì sanh là cái trông thấy, còn cái chưa có và cái sanh rồi làm sao nói sanh? Vì đã sanh rồi thì đâu sanh nữa, còn chưa đến làm sao gọi sanh được, chỉ ngay khi sanh mới gọi là sanh. Thế nên, trước quả đã sẵn có trong nhân mà sanh, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà bảo chưa sanh mới sanh, sanh rồi chẳng sanh, cả hai đều có mà một sanh một chẳng sanh thì không hợp lý.

Cả hai đều có là chưa sanh và đã sanh. Cả hai đều sẵn có quả trong nhân thì không hợp lý, vì đã sẵn có tức nhiên phải sanh hết, nếu sanh rồi sanh được thì chưa sanh cũng phải sanh được. Đây là bác trong nhân sẵn có quả. Trong nhân sẵn có quả thì cái chưa sanh sanh được, cái sanh rồi cũng phải sanh được, vì hai cái

đều sẵn có quả. Thí dụ hai anh em, người anh được mẹ sanh ra rồi, tức đã sanh. Còn người em thì mẹ đang mang thai, tức là sẽ sanh. Hai anh em đều từ bụng mẹ sanh ra, người anh đã sanh rồi thì người em cũng sẽ sanh được. Vì người em sẽ sanh là sanh thì người anh đã sanh cũng là sanh, không thể nói người anh sanh rồi không phải sanh, người em chưa sanh mới là sanh thì không hợp lý. Thế nên nếu cả hai đều có quả sẵn trong nhân mà nói một cái chưa sanh mới sanh, sanh rồi không sanh thì không thể được. Chúng ta thấy lý luận của người xưa rất khó hiểu, mà càng đi sâu càng thấy được ý hay, tế nhị trong đó.

Lại nữa, nếu chưa sanh quyết định có thì sanh rồi ắt phải không. Vì cớ sao? Vì sanh và chưa sanh cùng trái nhau. Vì sanh và chưa sanh trái nhau thì hai tướng ấy cũng phải trái nhau.

Nếu chưa sanh quyết định có quả trong nhân thì cái sanh rồi phải là không quả, vì sanh rồi và chưa sanh trái nhau. Chưa sanh là chưa có, sanh rồi là đã có, đã có và chưa có phải khác nhau. Sanh rồi hay chưa sanh đều có quả hết là không thể được.

Lại nữa, có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau, nếu sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có thì sanh và chưa sanh không nên có khác.

Có và không trái nhau, không cùng có trái nhau, mà nói sanh rồi có, chưa sanh cũng có, là chưa sanh và sanh rồi không khác nhau. Thế nhưng sanh rồi và

chưa sanh khác nhau, vì chưa sanh là sự việc đó chưa hiện hữu, còn sanh rồi là sự việc đó đã có mặt.

Vì cớ sao? Vì sanh rồi cũng có, chưa sanh cũng có, như thế sanh và chưa sanh có sai biệt gì? Sanh và chưa sanh không sai biệt, việc ấy không phải. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Nếu trong nhân có quả thì sanh rồi là có còn chưa sanh là không, hay sanh rồi là không chưa sanh là có. Nhưng sự thật sanh rồi và chưa sanh, hai cái có và không đó trái ngược nhau. Như vậy cái có không thật thì cái không cũng không thật. Xét cả hai mặt sanh và chưa sanh, nếu chấp trong nhân sẵn có quả đều không hợp lý. *Thế nên trong nhân có quả chẳng sanh.*

Đứng về mặt lý luận nói chưa sanh sẽ sanh, mới nghe dường như hợp lý nhưng không hợp lý. Vì chưa sanh thì không sanh, mà đã sanh cũng không sanh. Tại sao? Bởi vì một cái chưa đến và một cái đã qua, chỉ ngay khi sanh mới gọi là sanh. Đứng về thời gian thì quá khứ là đã qua, vị lai là chưa đến, chính ngay hiện tại mới là thực tế hiện hữu. Nhưng hiện tại là lập cước trên cái gì mà có? Đến đoạn sau, chúng ta sẽ thấy hiện tại đó cũng không hợp lý.

Tại sao nói trong nhân sẵn có quả là không hợp lý? Như trong hạt lúa sẵn có mầm lúa thì không đợi các duyên, tự nó cũng phải nảy mầm. Nhưng nếu không gặp đất, nước, sương, gió v.v... thì tự nó không thể nảy mầm, vậy làm sao nói sẵn có được? Sẵn có tức là cố định, mà trên lý nhân duyên thì các pháp không cố định.

Theo lý nhân quả, hạt bưởi không thể ươm lên cây lúa, hạt lúa không thể ươm lên cây bưởi. Nhân nào quả ấy thì dường như hạt lúa đã có khả năng thành cây lúa, nhưng hạt lúa không tự nảy mầm mà phải đợi hội đủ duyên mới thành. Nếu cho nhất định có nhân phải có quả thì không đúng, vì tuy có nhân mà không đủ duyên thì cũng không thể sanh quả. Thế nên nói trong nhân sẵn có quả sẽ bị lỗi vô cùng.

Lại nữa, có rồi trước đã thành, đâu cần lại sanh? Như làm rồi chẳng nên làm, thành rồi chẳng nên thành. Thế nên (trong nhân) có (quả) chẳng sanh.

Trong nhân đã có quả, tức là trước đã thành rồi thì đâu cần sanh, cũng như đã làm rồi đâu đợi làm nữa. Cho nên trong nhân có quả chẳng sanh.

Lại nữa, nếu có (quả) mà sanh, khi trong nhân chưa sanh thì quả lý ưng phải thấy, mà thật không thể thấy. Như bình trong đất, chiếu trong lác lý ưng phải thấy, mà thật không thể thấy được. Thế nên có chẳng sanh.

Nếu cho rằng trong nhân sẵn có quả rồi sau đó mới sanh, thì khi trong nhân chưa sanh lẽ ra phải thấy quả, vì quả đã nằm sẵn trong nhân, thấy nhân là phải thấy được quả. Như nói lác là nhân của chiếu mà khi nhìn cọng lác có thấy chiếu không? Đất là nhân của bình, nhưng nhìn trong đất có thấy bình không? Thật không thể thấy. Thế nên trong nhân có quả chẳng sanh, vì không hợp lý.

Nói trong nhân sẵn có quả, rõ ràng có lỗi lớn. Một là sẵn có thì không phù hợp với lý duyên sanh, vì sẵn có thì đâu đợi duyên, mà các pháp đều phải hội đủ nhân duyên mới có. Hai là sẵn có thì quyết định phải sanh, phạm vào lỗi cố định. Nhìn nhân quả với tính cách sẵn có và cố định là trái với lý thật.

Hỏi: Quả tuy trước có, do chưa biến nên chẳng thấy?

Hỏi là một lối gạn lại, trong lý luận gọi là cứu, tức là cứu chữa. Trước chủ trương trong nhân sẵn có quả đã bị bác, nên chuyển qua nói trong nhân tuy trước có quả nhưng do chưa chuyển biến nên chẳng thấy.

Đáp: Nếu bình khi chưa sanh thể bình chưa biến nên chẳng thấy, do tướng gì biết mà nói trong đất trước có bình?

Ngài đáp, tức bẻ lại chỗ cứu kia. Nếu cho do chưa biến nên chẳng thấy, vậy khi chưa biến làm sao thấy mà nói có quả? Thấy mới thành có. Thí dụ chúng ta nhìn trong nhà thấy có người, nếu ai hỏi nhà đó có người không thì liền đáp có, còn không thấy mà nói có người là không đúng. Bình khi chưa sanh là thể bình chưa chuyển biến, vậy do tướng gì biết mà nói rằng trong đất trước có bình?

Bởi do tướng bình có bình, bởi do tướng trâu, tướng ngựa nên có bình? Nếu trong đất không tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, há chẳng gọi là không sao? Thế nên ông nói trong nhân trước có quả mà sanh, việc ấy không phải.

Chỗ cứu lại cho là trong nhân trước có quả tí ti thôi, đợi nó biến đổi lần lần lớn ra chừng đó mới thấy, chúng ta nghe cũng có lý. Nhưng ngài bẻ lại, trong nhân sẵn có quả mà đợi biến mới thành, vậy do tướng bình có bình hay do tướng trâu tướng ngựa nên có bình? Nếu do tướng bình nên biết có bình, thì tướng trâu tướng ngựa có bình được không? Cái gì thấy mới nói được, không thấy mà nói là nói bướng. Trong đất không thấy tướng bình, cũng không tướng trâu tướng ngựa, mà nói trong nhân trước có quả sanh, việc ấy vô lý. Tại sao?

Lại nữa, pháp biến tức là quả, lẽ ra trong nhân trước có biến. Vì cớ sao? Vì pháp ông nói trong nhân trước có quả. Nếu bình... trước có thì biến cũng trước có, lẽ ra phải thấy mà thật không thể thấy. Thế nên ông nói chưa biến nên chẳng thấy, việc ấy không phải.

Trong nhân trước có quả mà quả do biến mới thành, vậy là trong nhân trước đã có biến rồi, vì pháp biến tức là quả. Như bình... nếu trước đã sẵn có quả thì biến cũng phải trước có, bởi vì biến mới thành quả. Biến rồi là đã có quả, vậy lẽ ra phải thấy quả mà thật không thể thấy, nên việc ấy không đúng.

Ngài lý luận để bác lại chỗ chấp "trong nhân sẵn có quả" thật tế nhị. Đây có hai ý: Ý thứ nhất, nếu nói biến rồi thành quả nên mới thấy, thì lúc chưa biến làm sao thấy mà nói rằng có? Ý thứ hai, nếu biến tức là quả thì lẽ ra trong nhân trước phải thấy có quả, vì nó đã biến trước rồi, mà thật ra trong nhân không thấy có quả, vậy nên việc ấy không đúng.

Nếu bảo chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không thể được. Vì cớ sao? Vì cái biến ấy trước không, sau cũng phải không, nên bình... quả cứu cánh không được.

Trước nói biến gọi là quả, đây nói chưa biến chẳng gọi là quả. Chưa biến chẳng gọi là quả thì quả cứu cánh không có. Vì cái biến ấy trước không sau cũng phải không. Tại sao? Vì chưa biến không thành quả, tức cái biến trước không có thì sau làm sao có biến. Cái gì trước động sau mới động, trước không động thì sau làm sao động được. Nên trước không sau không thì quả cũng phải không.

Nếu bảo biến rồi là quả thì trong nhân trước không, như thế thì bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trước không quả.

Đợi biến rồi mới có quả là bất định. Hoặc trong nhân trước có quả, hoặc trong nhân trước không quả. Vì nếu biến thì trước có quả, mà không biến thì trước không quả, đó là lỗi bất định.

<u>Hỏi</u>: Trước có biến, nhưng không thể thấy được, phàm vật tự có, có mà không thể thấy được. Như vật hoặc có gần mà không thể biết, hoặc xa mà không thể biết, hoặc căn hư không thể biết, hoặc tâm chẳng trụ nên không thể biết, vì che nên không thể biết, vì đồng nên không thể biết, vì thắng (hơn) nên không thể biết, vì nhỏ nhiệm nên không thể biết.

Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt. Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít

trong hư không. Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc, tâm cuồng loạn không biết sự thật. Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh. Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài. Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực. Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phủi quét (tiếng tích tắc đồng hồ). Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện.

Như thế, các pháp tuy có do tám nhân duyên nên không thể biết. Ông nói trong nhân duyên pháp biến không thể được, bình... chẳng đồng không thể được, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Vì việc ấy tuy có do tám nhân duyên nên không thể được.

Đây đưa ra tám lý do để cứu lại:

1. *Gần mà không thể biết, như thuốc trong con mắt.* Khi nhỏ thuốc vô mắt, thuốc nằm trong mắt, gần quá không thể nhìn thấy, nên tuy có mà không thể thấy.

2. *Xa mà không thể biết, như chim bay, bay bổng xa tít trong hư không.* Chim bay tít trong hư không, mắt nhìn không tới nên không thể thấy chứ không phải không có chim bay, nên tuy có mà không thể thấy.

3. *Căn hư không thể biết, như mù không thấy sắc, điếc không nghe tiếng, mũi nghẹt không ngửi được mùi, lưỡi đắng không biết vị, thân tê cứng không biết xúc,*

tâm cuồng loạn không biết sự thật. Do sáu căn bị hư, không cảm nhận được sắc, thanh v.v... nên tuy có mà không thể biết.

4. *Tâm không trụ nên không thể biết, như tâm duyên sắc... thì không biết thanh.* Tâm không trụ tức là khi tâm duyên vào một thứ nào thì không biết rõ các thứ khác, nên tuy có mà không thể biết.

5. *Che nên không thể biết, như đất che nước mạch, vách che vật bên ngoài.* Dưới lòng đất có mạch nước hoặc bên ngoài có vật, nhưng do bị che không thấy, nên tuy có mà không thể biết.

6. *Vì đồng không thể biết, như trên vật đen chấm một chấm mực.* Như chiếc áo đen chấm một chấm mực nhìn không thấy, nên tuy có mà không thể biết.

7. *Vì hơn không thể biết, như có tiếng chuông trống thì không nghe tiếng phủi quét (tiếng tích tắc đồng hồ).* Khi chuông trống nổi lên đùng đùng thì những tiếng nhỏ khác như tiếng phủi quét, tiếng tích tắc đồng hồ... không nghe được, nên tuy có mà không thể biết.

8. *Vì nhỏ nhiệm không thể biết, như vi trần... chẳng hiện.* Vi trần là hạt bụi rất nhỏ, do quá nhỏ mắt nhìn không thấy nên tuy có mà không thể biết.

Trong nhân có quả mà do tám nhân duyên này nên không thấy, chứ không phải là không có quả. Lập luận để cứu lại như vầy là quá hay, nếu gặp chúng ta thì chắc bí rồi, nhưng ở đây Luận chủ bẻ lại.

Đáp: Pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên nên không thể được. Vì cớ sao? Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa, lý ưng phải được. Rất xa không thể được thì hơi gần, lý ưng phải được. Nếu căn hư không thể được thì căn tốt, lý ưng phải được. Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ, lý ưng phải được. Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che, lý ưng phải được. Nếu đồng không thể được thì khi khác, lý ưng phải được. Nếu hơn không thể được thì dừng hơn, lý ưng phải được. Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to, lý ưng phải được. Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Vì cớ sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một. Vì sanh rồi, chưa sanh, đều quyết định có.

Ngài bác lại, *pháp biến và bình... quả chẳng đồng tám nhân duyên,* tức tám lý do nêu ra đều không thể được. Vì sao?

Nếu pháp biến và bình... quả rất gần không thể được thì hơi xa lý ưng phải được. Như bình là quả của pháp biến, gần quá không thấy thì để xa hơn một chút phải thấy. Vì nó thành quả cụ thể trước mắt rồi tự nhiên phải thấy, nhưng không thấy nên không thể được.

Rất xa không thể được thì hơi gần lý ưng phải được. Quả đó xa quá không thấy, như nói chiếu là quả của lác, chiếu ở xa quá không thấy thì khi đem gần lại phải thấy, mà ở gần cũng không thấy nên không thể được.

Nếu căn hư không thể được thì căn tốt lý ưng phải được. Căn hư không thấy thì căn tốt phải thấy. Như những người mù không thấy thì người sáng mắt phải thấy, nhưng không thấy nên không thể được.

Nếu tâm chẳng trụ không thể được thì tâm trụ lý ưng phải được. Tâm không trụ, tức là không chú tâm nên không thấy thì lúc chú tâm phải thấy, lúc chú tâm cũng không thấy nên không thể được.

Nếu che không thể được thì pháp biến và pháp bình chẳng che lý ưng phải được. Cho rằng do che không thể thấy được, bây giờ không có cái gì che lẽ ra phải thấy, mà không thấy nên không thể được.

Nếu đồng không thể được thì khi khác lý ưng phải được. Đồng, tức là giống nhau quá nên không thấy thì lúc khác nhau tự nhiên phải thấy, nhưng khác cũng không thấy nên không thể được.

Nếu hơn không thể được thì dừng hơn lý ưng phải được. Cho là hơn nên không thể thấy được, vậy dừng hơn, tức là hết cái hơn rồi, thì lúc đó phải thấy, mà cũng không thấy nên không thể được.

Nếu nhỏ nhiệm không thể được thì bình... quả to lý ưng phải được. Vì nhỏ nhiệm không thể được thì bình khi thành tựu rồi quả nó lớn sao không thấy, nên không thể được.

Đó là bẻ hết tám lý do trong nhân có quả mà không thể thấy.

Nếu vì bình nhỏ không thể được, sanh rồi cũng nên không thể được. Nếu cho là vì nhân của bình nhỏ quá không thể thấy được, thì lúc thành quả rồi cũng không thể thấy được.

Vì có sao? Vì sanh rồi, chưa sanh, tướng nhỏ là một, vì sanh rồi chưa sanh đều quyết định có. Cho rằng nhỏ không thể thấy, thì chưa sanh nó nhỏ, sanh rồi cũng phải nhỏ, vì tướng nhỏ là một. Nghĩa là khi chưa sanh có quả thì sanh rồi cũng phải có quả, bởi trong nhân đã có quả, nói như vậy không thể được vì sanh rồi và chưa sanh đều quyết định có.

Tóm lại, nếu biện minh rằng trong nhân đã sẵn có quả, nhưng do tám nhân duyên mà không thể thấy, vậy bây giờ đổi ngược tám điều đó thử xem có thấy hay không? Đổi lại cũng không thấy, tức là biện minh không đúng, nên nói trong nhân sẵn có quả là không được.

Hỏi: Khi chưa sanh nhỏ, sanh rồi từ từ to, thế nên sanh rồi là được, chưa sanh không thể được.

Lập luận như trên không được rồi nên ngoại nhân cứu tiếp. Trong nhân sẵn có quả, nhưng bởi khi chưa sanh nó nhỏ, sanh rồi từ từ to, nên sanh rồi là có quả được thấy, còn lúc chưa sanh không thể thấy.

Đáp: Nếu vậy, trong nhân ắt không quả. Tại sao? Vì trong nhân không to.

Ban đầu không thấy là vì nhỏ, khi sanh ra từ từ to mới thấy, nếu vậy thì trong nhân ắt không quả, vì quả nằm trong nhân mà nhân không to tức là không có quả.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả. Nay quả cứu cánh lẽ ưng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. Như thế, có pháp trong nhân trước có quả do tám nhân duyên nên không thể được, thì trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.

Lại, trong nhân trước không to, nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Đây là bẻ ngược lại, trong nhân trước không to, nếu trước có quả rồi thì phải là to, mà cho rằng do quả đó nhỏ nên không thể thấy được, vậy thì *nay quả là to, ông nói nhỏ nên không thể được thì to không gọi là quả.* Nếu cái nhỏ ông cho là quả thì cái to này gọi là gì? Nhỏ là quả thì to không phải quả.

Nay quả cứu cánh lẽ ưng không được, mà quả thật là được, thế nên không do nhỏ nên không thể được. To không phải quả thì lẽ ra không có quả, mà quả thật là có, nên không thể nói vì nhỏ mà không thấy được. Do đó nói *trong nhân trước có quả, việc ấy không phải.*

Đây là Luận chủ dùng lý to và nhỏ để bác lại chỗ cứu ở trước. Nếu nói nhân nhỏ mà quả to, vậy là trong nhân trước không có to. Nếu trong nhân trước có to thì không nên nói nhỏ. Trước không to tức là trước không có quả, nếu nói trong nhân trước có quả, tức là trước có to, vì quả là cái to. Trước có to rồi thì cái nhỏ không phải quả.

Nay quả là to, mà nói trong nhân có quả nhưng do nhỏ không thể thấy, thì lý ưng quả to có thể thấy đó cũng không được gọi là quả, tức là không có quả, mà sự thật thì quả không phải không. Như thế, trong nhân trước đã sẵn có quả, do tám nhân duyên nên không thể thấy, việc ấy không hợp lý.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả mà sanh, thế là nhân nhân tướng hoại, quả quả tướng hoại. Tại sao? Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Tại sao? Bởi sợi, dĩa chẳng phải nhân của lụa và trái cây. Nếu nhân hư quả cũng hư thì sợi... chẳng phải nhân của lụa... Vì nhân không nên quả cũng không. Tại sao? Bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?

Ngài nêu thêm một lý nữa để bác. Nếu trong nhân trước có quả rồi sau mới sanh, thế là nhân và nhân tướng bị hoại, quả và quả tướng bị hoại. Tại sao?

Như lụa tại sợi, trái cây tại dĩa, chỉ là chỗ ở, chẳng gọi là nhân. Vì nhân chỉ là chỗ chứa của quả chứ không phải chỗ sanh ra quả, như dĩa là chỗ chứa đựng trái cây, trái cây trên dĩa là quả mà dĩa là nhân, vì nó nằm sẵn trong đó. Nếu nhân là chỗ ở của quả thì dĩa có phải là nhân của trái cây không? Trái cây có phải là quả của dĩa không? Thế là nhân và nhân tướng hoại, quả và quả tướng hoại. Bởi chỗ ở thì không được gọi là nhân, vì nhân là biến sanh còn chỗ ở thì không thể biến sanh, vì vậy mà nhân và nhân tướng, quả và quả tướng đều mất.

Nhân tướng hoại, quả tướng hoại, tức là nhân và quả đều hư thì làm sao có nhân quả. Nên nói, *bởi nhân nên có quả thành, nhân chẳng thành thì quả làm sao được thành?*

Lại nữa, nếu chẳng làm ra thì chẳng gọi quả, nhân sợi... không thể làm ra quả lụa... Tại sao? Vì như sợi... chẳng do lụa làm, nên hay làm ra quả lụa... Như thế là không nhân không quả. Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.

Không do làm ra, không gọi là quả được. Như nhân dĩa không làm ra trái cây, nhân sợi không thể làm ra lụa, vì chỉ là chỗ chứa chứ không thể làm ra. Thế là không nhân không quả. Nếu quả nằm sẵn trong nhân thì quả đó không đợi nhân sanh, mà không đợi nhân sanh thì đâu thể thành quả. Chỗ chứa cũng không phải là nhân, mà cái bị sanh ra cũng không gọi là quả, vì đã sẵn có. *Nếu nhân quả đều không thì chẳng nên tìm trong nhân hoặc trước có quả, hoặc trước không quả.* Thế nên chấp trong nhân sẵn có quả là không thể được.

Lại nữa, nếu trong nhân có quả mà không thể được, lẽ ra phải có tướng hiện, như ngửi mùi hương liền biết có hoa, nghe tiếng liền biết có chim, nghe cười liền biết có người, thấy khói là biết có lửa, thấy cò là biết có ao, như thế trong nhân nếu trước có quả, phải có tướng hiện.

Nếu trong nhân có quả mà không thấy rõ, thì cũng phải thấy tướng thoang thoáng của quả hiện ra. Như tuy không thấy hoa nhưng ngửi có mùi hương thơm,

liền biết chỗ đó có hoa. Không thấy chim mà nghe tiếng hót của nó thì biết có chim. Ngang qua chỗ nào không thấy người, nhưng nghe tiếng cười liền biết có người. Nhìn xa trên đầu ngọn cây kia thấy có khói, liền biết có lửa. Đến vùng nào thấy cò bay nhiều là biết ở đó có ao, vì ao cạn có cá nên cò bu lại ăn. Những thí dụ trên cho thấy, nếu nói trong nhân trước có quả thì phải có tướng gì hiện ra để biết.

Nay quả thể không thể được, tướng cũng không thể được, như thế nên biết trong nhân trước không quả.

Quả thể đã không thể thấy được, những tướng biểu hiện ở ngoài cũng không có nữa, nên biết trong nhân không có quả. Thí dụ chúng ta đi ngang qua nhà ai đó, nhìn vào không thấy người, cũng không nghe tiếng nói cười, liền biết nhà đó không có người. Nhìn trên đồng trống không thấy lửa cũng không thấy khói, biết chỗ đó không có lửa. Cũng vậy, trong nhân nếu có quả sẵn thì phải thấy quả, hoặc thấy biểu hiện gì đó của quả, mới nói trong nhân có quả được. Nhưng quả thể không thấy, biểu hiện của nó cũng không, vậy làm sao trong nhân có quả được. Thế nên chấp trong nhân sẵn có quả là không đúng.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì không nên nói nhân sợi có lụa, nhân lác có chiếu.

Trong nhân đã sẵn có quả thì không nên nói nhân sợi chỉ mà có lụa, vì đã sẵn rồi còn làm ra chi nữa. Đợi làm ra mới thành quả thì đâu được nói trong nhân có quả, nhân lác có chiếu.

Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Như lụa chẳng phải sợi làm ra thì có thể từ lác làm ra chăng? Nếu sợi chẳng làm, lác cũng chẳng làm thì có thể nói không từ đâu làm chăng? Nếu không từ đâu làm thì chẳng gọi là quả. Nếu quả không thì nhân cũng không, như trước đã nói. Thế nên từ trong nhân trước có quả sanh tức là không đúng.

Nếu nhân chẳng làm ra thì cái khác cũng chẳng làm ra. Sợi chỉ không làm ra lụa, lác không làm ra chiếu, tất cả cái khác cũng không thể làm ra lụa ra chiếu được. Nhân không làm ra quả thì cái gì khác cũng không thể làm ra quả được, cho nên *quả không thì nhân cũng không*. Trong nhân trước có quả sanh, điều đó không đúng.

Lại nữa, nếu quả không từ đâu làm ra, ắt là thường như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường, thì các pháp hữu vi thảy đều thường. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là quả. Nếu tất cả pháp đều thường thì không vô thường, nếu không vô thường cũng không có thường. Tại sao? Vì nhân thường có vô thường, nhân vô thường có thường. Thế là thường vô thường cả hai đều không, việc ấy không phải. Vì thế không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Có làm mới vô thường, không làm tức là thường, mà thường thì như tánh Niết-bàn. Nếu quả là thường thì các pháp hữu vi thường, vì tất cả đều là quả. *Thường thì không vô thường,* mà *không vô thường thì cũng không có thường*. Vì là pháp đối đãi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh thì quả lại cùng quả khác làm nhân, như lụa cùng mặc làm nhân, chiếu cùng trải làm nhân, xe cùng chở làm nhân, mà thật chẳng cùng quả khác làm nhân. Thế nên không được nói trong nhân trước có quả sanh.

Bởi vì trong nhân đã có quả nên phải sanh ra quả. Quả sanh ra quả, giống như từ chỉ sợi làm nhân có lụa, rồi lụa làm nhân cho mặc, chiếu làm nhân cho trải v.v... Như vậy quả của lác là chiếu, quả của chiếu là trải được không? Quả không thể sanh quả. Nếu trong nhân đã có quả thì không thể sanh ra quả nữa, vì đã có quả mà sanh ra quả là không hợp lý.

Chúng ta thường nhìn tất cả sự vật với trí thô thiển đơn giản quá mức, như nhìn hạt mít chỉ biết hạt mít là nhân của cây mít. Nếu có người hỏi, trong hạt mít có quả mít không? Chúng ta sẽ nói có, vì không có làm sao sanh ra được. Nhưng nói có là đã trật rồi. Lý nhân duyên không chấp nhận một cái quả sẵn, nếu có quả sẵn thì nói gì là nhân duyên. Nói đến nhân duyên là nói đến dòng biến chuyển, chúng ta không thể lường nổi cái quả của nó. Dòng biến chuyển đó không phải biến chuyển từ nhỏ thành to, mà biến chuyển đủ thứ. Cho nên nếu nói trong nhân có sẵn quả thì không hợp lý. Vì nhân là theo duyên, hội đủ duyên thì nhân chuyển thành quả, chứ không phải sẵn có quả. Do đó sở dĩ bác là bác cái chấp sẵn có quả, chấp cố định. Như vậy, sẵn có quả hay không có quả đều không hợp lý.

Nếu bảo như đất trước có mùi hương, chẳng do rải nước thì hương chẳng có, quả cũng thế, nếu chưa có duyên hội thì không thể làm nhân. Việc ấy chẳng phải. Tại sao? Như ông đã nói, khi đã làm xong gọi là quả thì các vật bình... chẳng phải là quả. Tại sao? Vì đã xong là do làm, bình... trước có chẳng phải làm, mà cần phải do làm mới thành quả. Thế nên, trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không phải.

Trong nhân có quả đã không hợp lý thì trong cái khác cũng không hợp lý. Nếu đất trước có mùi hương thì phải do rải nước hương, chẳng rải thì hương làm sao có. Như chúng ta đi ngang con đường có mùi thơm, mùi thơm đó tự đất không có mà do rải nước thơm hoặc do hương thơm của bông hoa xông ra mà có.

Đây là nhắm thẳng vào lỗi quả sẵn trong nhân. Ý Luận chủ bác, ông nói làm xong mới gọi là quả, mà trong nhân đã có quả thì đâu đợi làm thành. Như cái bình do đợi làm rồi mới thành, mà ông nói trước trong nhân đã có quả, thì quả trong nhân đó là có làm hay không làm? Không làm mà nói đợi làm mới có quả, vậy là trong nhân không có quả. Nên trong nhân trước có quả sanh, việc ấy không đúng.

Lại nữa, liễu nhân chỉ hay hiển phát, không thể sanh vật, như vì soi bình trong tối nên đốt đèn, cũng hay soi các vật ngọa cụ... Vì làm bình nên hòa hợp các duyên, mà không thể sanh các vật ngọa cụ... Thế nên phải biết chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Liễu nhân là nhân làm cho sáng tỏ. Ngoại nhân ý ngầm cho rằng, như trong nhà có bình mà không thấy, đợi thắp đèn rồi mới thấy cái bình. Đèn làm liễu nhân cho thấy được bình. Đèn không sanh ra bình, mà chỉ làm sáng tỏ để thấy được bình. Vậy là quả đã có sẵn, đợi liễu nhân nó mới hiện ra.

Ngài bẻ lại, liễu nhân chỉ hay hiển phát chứ không thể sanh vật, như bình sẵn nằm trong tối mà không thấy, nhân đốt đèn làm liễu nhân mà thấy được bình. Nếu nói đèn là liễu nhân của bình, thì đèn chỉ riêng soi bình. Nhưng đèn không chỉ soi bình, mà cũng hay soi các vật khác như ngọa cụ v.v... Vậy không thể cho rằng đèn là liễu nhân của bình. Hơn nữa bình làm ra là do đất nước v.v... các thứ hợp lại mà thành, chứ không phải liễu nhân sanh ra bình và tất cả các vật khác. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Lại nữa, nếu trong nhân trước có quả sanh, ắt không nên có đang làm, sẽ làm sai biệt. Song ông nhận đang làm, sẽ làm. Thế nên chẳng phải trong nhân trước có quả sanh.

Nếu bảo trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy chẳng phải. Tại sao? Nếu không mà sanh thì nên có đầu thứ hai, tay thứ ba sanh. Tại sao? Vì không có mà sanh vậy.

Nếu cho rằng trong nhân trước có quả sanh thì không được nói đang làm, sẽ làm. Song hiện thấy là có đang làm, sẽ làm mới có quả. Còn cho rằng trong nhân

trước không quả sanh thì như vậy đầu thứ hai, tay thứ ba không có cũng có thể sanh được. Nếu không mà sanh được thì bất cứ cái gì cũng sanh được.

Hỏi: Vật bình... có nhân duyên, còn đầu thứ hai, tay thứ ba không nhân duyên, làm sao được sanh? Thế nên ông nói không đúng.

Đáp: Đầu thứ hai, tay thứ ba và bình... trong nhân quả đều không, như trong hòn đất không bình, trong đá cũng không bình, tại sao gọi sữa là nhân của lạc, sợi là nhân của lụa, chẳng gọi lạc là nhân?

Phần trước là phá chấp trong nhân sẵn có quả, phần này là phá chấp trong nhân không quả.

Nếu nói trong nhân không có quả mà được sanh, tức nhân quả không liên hệ nhau. Nếu nhân quả không liên hệ mà sanh, thì những thứ khác không liên hệ cũng sanh, nhưng không thể được. Vì nhân và quả liên hệ nhau, như sợi là nhân của vải mới dệt được vải, không thể đem thứ khác như lác... không liên hệ, mà dệt thành vải lụa được. Nhân khác thì không thể sanh quả. Nhân quả liên hệ nhau mà nói trong nhân không có quả, thì cũng như đầu thứ hai, tay thứ ba. Nếu trong nhân không có quả thì trong đất, đá không có bình, làm sao nặn đất, đục đá thành bình? Vì sao sợi là nhân của lụa, lạc là nhân của sữa, mà không phải ngược lại? Nên nói trong nhân không có quả là không đúng.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì phàm mỗi vật nên sanh tất cả vật, như ngón tay

nên sanh xe ngựa ăn uống... Như thế sợi không nên chỉ xuất lụa, cũng nên sanh các vật xe ngựa ăn uống... Tại sao? Nếu không mà hay sanh, cớ sao sợi chỉ hay sanh lụa, chẳng sanh các vật xe ngựa ăn uống...? Bởi vì đều không vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì mỗi vật nên sanh tất cả vật khác, như sợi không chỉ làm ra lụa mà cũng nên sanh xe ngựa ăn uống v.v... tại sao sợi chỉ sanh ra lụa chẳng sanh ra các vật khác? Trong nhân không có quả, tức là nhân quả không dính dáng gì với nhau, cái này có thể biến thành cái kia, cái kia có thể biến thành cái khác cũng được. Nhưng sự thật không phải vậy.

Nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh, thì các nhân không nên mỗi thứ có sức hay sanh quả, như người cần dầu cốt từ trong mè lấy mà chẳng ép cát. Nếu đều không, tại sao trong mè tìm chẳng ép cát lấy?

Trong nhân không liên hệ tới quả thì sao không ép cát lấy dầu mà phải từ mè, đậu phộng, ép mới ra dầu? Dầu là quả, mè và cát là nhân. Không liên hệ thì mè ép ra dầu, cát cũng phải ép ra dầu, đâu đợi mè mới ép ra dầu. Vậy nên trong nhân không có quả là không hợp lý.

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên trong mè tìm mà chẳng ép cát, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu tướng sanh thành thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra, thế nên ở trong mè tìm chẳng lấy ở cát.

Nếu bảo từng thấy từ mè ra dầu chẳng thấy từ cát ra dầu, nên ngay trong mè mà tìm dầu chứ không thể trong cát tìm dầu. Nhưng việc ấy không phải. Nếu tướng sanh thành thì nên nói khi khác thấy mè ra dầu, chẳng thấy từ cát ra. Thấy dầu từ mè ra thì dầu là quả, quả dầu được thấy đó, gọi là tướng sanh. Quả dầu từ mè ra, tức quả có liên hệ tới nhân, mà nói rằng chỉ thấy quả như vậy là không hợp lý.

Song tất cả pháp tướng sanh chẳng thành, cho nên chẳng được nói khi khác thấy mè ra dầu, nên trong mè tìm chẳng lấy nơi cát.

Lại nữa, nay tôi chẳng những phá một việc, đều tổng phá tất cả nhân quả. Nếu trong nhân trước có quả sanh, trước không quả sanh, có quả không quả sanh, hai cái sanh ấy đều chẳng thành. Thế nên ông nói khi khác thấy mè ra dầu, ắt rơi nhân đồng nghi.

Nhân đồng nghi là cái nhân nghi ngờ không đúng lẽ thật. Nghĩa là không phải nhận ra đúng sự thật mà chỉ thấy vậy hay vậy thôi.

Lại nữa, nếu trong nhân trước không quả mà quả sanh thì các tướng nhân ắt chẳng thành. Vì cớ sao? Các nhân nếu không pháp, cái gì hay làm? Cái gì hay thành? Nếu không làm không thành, tại sao gọi là nhân? Như thế tác giả không được có sở tác, sử tác giả cũng không được có sở tác.

Nếu trong nhân trước không có quả, sau này mới sanh, thì các tướng nhân chẳng thành. Không có

tướng nhân, cái gì hay làm ra quả? Không quả, cái gì gọi là tướng sanh mà thấy thành? Không làm, không thành, sao được gọi là nhân?

Như thế tác giả không được có sở tác. Tác giả là người làm, sở tác là việc được làm. Thí dụ chúng ta lấy ván ghép đóng thành cái bàn. Người đóng là tác giả, cái bàn được đóng là sở tác. Tác giả là nhân, sở tác là quả.

Sử tác giả cũng không được có sở tác. Sử tác giả là gì? Thí dụ chúng ta sai người khác đóng giùm cái bàn, mình không làm nhưng bảo người khác làm theo ý mình, gọi đó là sử tác giả.

Như vậy, tác giả không có sở tác, sử tác giả cũng không có sở tác.

Nếu bảo trong nhân trước có quả thì không nên có tác, tác giả, tác pháp riêng khác. Vì cớ sao? Nếu trước có quả đâu cần lại làm? Thế nên, ông nói tác, tác giả, tác pháp các nhân đều không thể được. Trong nhân trước không quả, ấy cũng không phải. Tại sao? Nếu người nhận có tác, tác giả phân biệt có nhân quả, nên khởi lời nạn ấy. Tôi nói tác, tác giả và nhân quả đều không, nếu ông phá tác, tác giả và nhân quả thì thành pháp của tôi không gọi là nạn. Thế nên, trong nhân trước không quả mà quả sanh, việc ấy không phải.

Trong nhân có quả không được, trong nhân không quả cũng không được. Nếu trong nhân không quả thì tác giả, tác pháp và sở tác cũng không có. Bởi quả thành là do có người làm, hành động làm và vật được làm ra,

ba thứ đó kết hợp để làm thành quả, mà quả đã không rồi thì ba thứ đó làm sao có được. Nên trong nhân không quả là không hợp lý.

Như vậy nói tác, tác giả, nhân quả đều không thật là làm thành ý của Luận chủ, mà chỗ nạn vấn của ngoại nhân không thành, nên không gọi là nạn.

Lại nữa, nếu người nhận trong nhân trước có quả, nên khởi nạn ấy, tôi chẳng nói trong nhân trước có quả, nên chẳng nhận nạn này, cũng chẳng nhận trong nhân trước không quả.

Nếu người nhận trong nhân trước có quả nên khởi nạn vấn, còn Luận chủ chẳng nói trong nhân trước có quả nên chẳng nhận nạn này. Không nhận trong nhân trước có quả, cũng không nhận trong nhân trước không quả.

Nếu bảo trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, ấy cũng không phải. Tại sao? Vì không và có, tánh trái nhau; tánh trái nhau làm sao ở một chỗ? Như tối với sáng, khổ với vui, đi với đứng, cột với mở chẳng được đồng một chỗ. Thế nên, trong nhân trước có quả trước không quả cả hai đều chẳng sanh. Lại nữa, trong nhân trước có quả trước không quả, trong phần có không trước đã phá.

Đến đây là phá chấp thứ ba, trong nhân cũng có quả cũng không quả.

Nếu nói trong nhân trước cũng có quả cũng không quả mà quả sanh, cũng không đúng. Vì có và không,

bản tánh của nó trái nhau. Một cái có hình tướng và một cái không hình tướng, làm sao ở một chỗ được.

Như vậy, trong nhân sẵn có quả, trong nhân không có quả, trong nhân cũng có quả cũng không quả, cả ba trường hợp đều không đúng.

Thế nên, trong nhân trước có quả cũng chẳng sanh, không quả cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, lý tột ở đây. Tất cả chỗ tìm cầu không thể được, cho nên quả cứu cánh chẳng sanh, vì cứu cánh chẳng sanh nên tất cả pháp hữu vi đều không. Tại sao? Vì tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả. Vì hữu vi không nên vô vi cũng không. Hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Tìm tột cùng không có quả thật nên tất cả pháp hữu vi không, pháp vô vi cũng không. Tại sao? Vì *tất cả pháp hữu vi đều là nhân quả.* Sở dĩ pháp hữu vi thành là căn cứ trên lý nhân quả mà thành. Bởi sanh trụ dị diệt là từ nhân mà sanh ra quả, nhân quả đã không thật thì cái gì thuộc về hữu vi cũng phải không thật. Hữu vi không thật nên vô vi cũng không thật.

Nếu thấy rõ các pháp hữu vi không thật thì thân ngũ uẩn này có thật không, ngã không thật thì ta thật được không? Thân không thật thì ngã làm sao thật, ta làm sao thật. Chúng ta thấy lý luận trong đây thật tế nhị chi li, để cuối cùng đi đến chỗ không còn chút chấp trước nào. Phá được chấp ngã và chấp pháp.

Ngã không thật, vậy mà từ lúc có mặt trên thế gian này tới giờ, lúc nào chúng ta cũng thấy nó thật. Nghe nói không thật chúng ta cũng có thấy không thật,

mà là thấy người ta không thật, cái này cái kia của người khác không thật, còn thấy mình là thật. Bởi thấy mình thật cho nên ngã to, phiền não lớn, trầm luân hoài không rời ra được.

Chúng ta theo thói thường mà chấp trên lý nhân quả, cho rằng các sự vật ở thế gian đều từ nhân mà có quả. Nhân sanh ra quả là một lẽ thật. Nhưng trong luận này phân tích chi li cốt chỉ để cho thấy, chấp nhân quả cố định có hoặc không... đều không đúng. Nói từ nhân sanh ra quả, vậy quả đó là trong nhân đã chứa sẵn quả hay không chứa sẵn quả? Nếu trong nhân có chứa sẵn quả thì đâu đợi nhân sanh ra quả. Nếu trong nhân không quả thì nhân quả không liên hệ nhau, cái này có thể làm ra cái khác, càng không hợp lý. Trong nhân có quả, trong nhân không quả đã không được, thì cũng có cũng không làm sao thành lập, vì có và không trái nhau.

Nhờ phân tích kỹ càng chúng ta mới thấy, nói nhân quả không thật mà không phải không có nhân quả. Người không biết hiểu lầm, cho nói như vậy là không có nhân quả. Bác không nhân quả là mang tội nặng. Nhân quả không phải là không có, nhưng nó là tướng duyên hợp, là giả tướng. Căn cứ trên giả tướng thì có nhân quả, nhưng trên lý thật thì nhân quả đều là duyên sanh không có thật thể, nên không cố định. Thấy được nhân quả không thật, các pháp hữu vi không thật, ngã cũng không thật thì còn gì mà chấp trước.

Nhân quả là tướng duyên hợp, như nói cây lúa là quả, hạt lúa là nhân. Hạt lúa là duyên hợp thì cây lúa cũng là duyên hợp, nên không có thật thể cố định. Cái gì duyên hợp thì không thể nói khẳng định là có, khẳng định là không. Các pháp do duyên hợp thành tướng hư giả, không phải là không ngơ, không phải là không có. Nên nói không nhân quả là không có thật thể cố định nhân quả, chứ không phải không có giả tướng giả danh của nhân quả. Nếu tạo nhân ác thì có quả ác, tạo nhân thiện thì có quả thiện. Nghiệp thiện ác đó là giả tướng nên có thể tu để chuyển nghiệp, chứ không phải hoàn toàn cố định không thể thay đổi.

III- QUÁN DUYÊN MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, các pháp duyên chẳng thành. Vì cớ sao?

Pháp các duyên lược rộng
Trong ấy không có quả.
Trong duyên nếu không quả
Làm sao từ duyên sanh?

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không, nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh?

<u>Hỏi</u>: Thế nào gọi là các duyên?

<u>Đáp</u>:

Bốn duyên sanh các pháp
Lại không duyên thứ năm,
Nhân duyên, thứ đệ duyên,
Duyên duyên, tăng thượng duyên.

Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.

Nhân duyên là pháp từ đó mà sanh, hoặc đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, pháp ấy gọi nhân duyên.

Thứ đệ duyên là pháp trước đã diệt thứ lớp sanh, đó gọi thứ đệ duyên.

Duyên duyên là pháp tùy chỗ nghĩ, hoặc khởi thân nghiệp, hoặc khởi khẩu nghiệp, hoặc khởi tâm vương tâm sở, ấy gọi duyên duyên.

Tăng thượng duyên là do có pháp này pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quả. Nếu trong nhân có quả thì nên lìa các duyên mà có quả, mà thật lìa duyên không quả. Nếu trong duyên có quả thì nên lìa nhân có quả, mà thật lìa nhân không quả. Nếu nói nhân và duyên có quả thì lý ưng nên được, song dùng lý tìm kiếm không thể được, thế nên hai chỗ đều không. Như thế trong mỗi mỗi không, trong hòa hợp cũng không, làm sao được nói quả từ duyên sanh?

Nếu quả trong duyên không
Mà từ trong duyên ra,
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên mà ra?

Nếu bảo quả trong duyên không mà từ duyên sanh, tại sao không từ phi duyên sanh? Vì cả hai đều không. Thế nên không có nhân duyên hay sanh quả.

Vì quả chẳng sanh nên duyên cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì trước duyên sau quả. Bởi duyên quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, vì pháp hữu vi vô vi không, làm sao có ngã?

Giảng:

Môn thứ hai quán trong nhân có quả hay không quả, đến môn thứ ba là quán trong duyên có quả hay không quả. Bởi vì do nhân hoặc duyên tạo thành muôn pháp, mà trong nhân trước không nhất định có quả, thì tìm xem trong duyên có quả hay không?

Lại nữa, các pháp duyên chẳng thành. Vì cớ sao?

Pháp các duyên lược rộng
Trong ấy không có quả.
Trong duyên nếu không quả
Làm sao từ duyên sanh?

Các pháp duyên chẳng thành, nếu giải thích về pháp của các duyên, hoặc sơ lược hay giải rộng ra, thì trong duyên đều không có quả. Trong duyên không có quả, làm sao mà từ duyên sanh được. Lời tụng cô đọng nên dưới đây sẽ giải thích cho rõ ý nghĩa trên.

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không, nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh?

Quả bình... mỗi mỗi trong duyên không, trong hòa hợp cũng không. Đây là trở lại thí dụ trước, nói bình từ trong nhân đất sanh đã không thể được, vì trong đất không có quả bình, vậy nói trong duyên sanh ra quả bình cũng không được. Đất, nước, bàn xoay, thợ gốm v.v... đó là duyên. Xét cho cùng trong mỗi duyên này đều không có quả bình, mà không có quả bình thì làm sao hợp lại thành bình được.

Nếu trong hai bên không, làm sao nói từ duyên sanh? Hai bên không, tức là trong duyên và trong hòa hợp đều không. Trong duyên có nên hợp lại mới thành bình, nếu trong duyên không có thì làm sao hợp lại thành bình được. Trước đã phá chấp trong nhân cố định có quả, giờ phá luôn chấp trong duyên cố định có quả. Trong duyên không cố định có quả làm sao hợp lại thành quả được, không thành quả thì sao nói quả từ duyên sanh. Nếu trong duyên không quả thì khi hợp các duyên lại cũng không thành quả. Như chiếu là do lác, dây bố, thợ dệt... chung lại dệt thành chiếc chiếu. Nếu trong các duyên đó không có quả chiếu thì dệt không thể nào thành chiếu, vì không liên hệ nhau.

Phật dạy các pháp do duyên sanh, mà ở đây ngài nói trong duyên không có quả cố định, vậy thì các pháp từ đâu sanh? Đây là bác lối chấp khẳng định hoặc có hoặc không. Sở dĩ duyên hợp lại thành các pháp, là do không có cái cố định thật có hay thật không. Bởi nếu

thật có thì khỏi cần phải hợp, còn thật không thì hợp lại cũng không thể thành. Bệnh chung của chúng ta là chấp thật có hoặc thật không. Pháp duyên sanh như huyễn hóa, không thật có cũng không thật không, nên chấp cho thật có là sai mà chấp vào thật không cũng trật.

Hỏi: Thế nào gọi là các duyên?

Đáp:

Bốn duyên sanh các pháp
Lại không duyên thứ năm,
Nhân duyên, thứ đệ duyên,
Duyên duyên, tăng thượng duyên.

Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.

Tất cả các sự vật hiện có hình thể ở thế gian, đều do bốn duyên hợp lại mà thành. *Bốn duyên là: nhân duyên, thứ đệ duyên, duyên duyên, tăng thượng duyên.* Bốn duyên này là căn cứ trên tâm vương và tâm sở mà nói, còn trong sự vật cũng có đủ bốn duyên, nhưng từ trước đến nay chỉ nói có hai duyên là nhân duyên và tăng thượng duyên.

Nhân duyên là nhân và các duyên kết hợp để sanh ra quả.

Thứ đệ duyên, ngài Đường Huyền Trang dịch là *đẳng vô gián duyên.* Theo các nhà luận giải thì cho rằng, dịch *thứ đệ duyên* không đầy đủ ý nghĩa bằng *đẳng vô gián duyên.* Đẳng là đồng, là cùng một loại. Vô gián là không có cách hở. Duyên này là nói trên tâm thức mà không ở ngoại cảnh, vì tâm thức của chúng ta

là một dòng thức phân biệt liên tục không gián đoạn. Thí dụ khi mắt nhìn đóa hoa thì nhãn thức liền phân biệt, cái phân biệt đó sanh diệt từng sát-na: hoa màu gì, đẹp ở điểm nào v.v... Từ khi nhìn đóa hoa cho đến kết thúc quyết định hoa đẹp hay xấu, trong thời gian chỉ một hai phút đó tưởng chừng có một cái nhìn thôi, nhưng không ngờ bên trong là cả một dòng phân biệt, niệm này niệm kia đồng loại nhau liên tục sanh diệt không dứt, nên gọi là đẳng vô gián duyên. Do đó dịch *đẳng vô gián duyên* rõ nghĩa hơn *thứ đệ duyên,* bởi vì thứ đệ duyên tức là thứ lớp sanh diệt liên tục, mà thiếu nghĩa đồng loại.

Duyên duyên, Duy thức gọi là Sở duyên duyên, tức là duyên cái bị duyên. Như khi nhìn đóa hoa thì hoa là cái bị duyên của nhãn thức. Bởi có hoa cho nên nhãn thức duyên nơi đó mà phân biệt. Hoa là sở duyên, nhãn thức duyên theo gọi là sở duyên duyên. Như vậy, thứ đệ duyên và sở duyên duyên là cùng ở trong tâm thức chứ không ở ngoài sự vật. Nhưng sau này có người cho rằng, nơi ngoại cảnh sáu trần làm duyên cho sáu căn, nên sáu căn là sở duyên còn sáu trần là sở duyên duyên.

Tăng thượng duyên, là các duyên trợ giúp làm cho tăng trưởng, làm cho sáng tỏ. Khi nhìn đóa hoa, nếu có hư không mà không có ánh sáng thì không thấy được hoa, có ánh sáng mà không có hư không cũng không thấy được hoa. Như để đóa hoa sát con mắt không có khoảng cách hư không, thì không thấy được đóa hoa. Ban đêm có hư không mà không có ánh sáng, cũng không thấy hoa. Cho nên nếu không có các duyên giúp cho sáng tỏ, làm cho tăng trưởng thì không thể rõ biết được. Đó là tăng thượng duyên.

Trên là nói bốn duyên căn cứ trên tâm thức theo cách phân tích xưa, còn nói theo cách giải thích gần đây thì trong sự vật cũng có đủ bốn duyên. Như hạt lúa sanh ra cây lúa thì hạt lúa là nhân duyên. Từng tế bào của nó sanh diệt liên tục không dừng, tế bào cũ diệt tế bào sau sanh, dòng sanh diệt giúp cho nó tăng trưởng có thể gọi đó là đẳng vô gián duyên. Sở duyên duyên của nó là gì? Thông thường cho rằng sự vật không biết, nhưng sự thật cây lúa có biết không? Nếu trên ngọn lúa bị vật khác che thì cây lúa tự nghiêng ra tìm ánh nắng, hoặc bị khô thì rễ của nó đâm ra tìm về hướng có nước. Tìm cái nó cần là ánh nắng, là nước; như vậy nắng và nước là sở duyên của nó. Rồi đến các duyên trợ giúp khiến cho nó được tăng trưởng, đó là tăng thượng duyên. Thế nên nếu phân tích kỹ thì thấy tất cả sự vật, từ nội tâm tới ngoại cảnh, đều có đủ bốn duyên.

Nhân duyên là pháp từ đó mà sanh, hoặc đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, pháp ấy gọi nhân duyên.

Thứ đệ duyên là pháp trước đã diệt thứ lớp sanh, đó gọi thứ đệ duyên.

Duyên duyên là pháp tùy chỗ nghĩ, hoặc khởi thân nghiệp, hoặc khởi khẩu nghiệp, hoặc khởi tâm vương tâm sở, ấy gọi duyên duyên.

Tăng thượng duyên là do có pháp này pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quả.

Pháp nào từ đó mà sanh, đã từ đó sanh, hiện từ đó sanh, sẽ từ đó sanh, gọi là nhân duyên. Pháp trước đã diệt, cái sau sanh theo liên tục, gọi là thứ đệ duyên. Pháp tùy chỗ nghĩ, tức là đối với sáu trần ở ngoài, tùy duyên cái nào liền khởi niệm nghĩ cái đó, rồi tâm vương tâm sở mới dấy theo, gọi là sở duyên duyên. Do có pháp này mà pháp kia được sanh, pháp này đối với pháp kia làm cho tăng trưởng, gọi là tăng thượng duyên.

Như thế bốn duyên đều trong nhân không quả. Bây giờ tìm kỹ xem bốn duyên đó là trong nhân có quả hay không? Nếu có là trong một duyên có hay trong cả bốn duyên mới có? Như hạt lúa, nếu tách rời mỗi duyên ra thì không bao giờ có hạt lúa, nhưng hợp đủ bốn duyên lại thì hạt lúa được tăng trưởng thành cây, rồi trổ bông thành hạt lúa. Bông lúa, hạt lúa có ra sau này là theo duyên biến chuyển như huyễn như hóa, chứ không cố định hạt lúa bởi cái này có hay bởi cái kia có.

Như vậy quả không phải không có, nhưng nói nó cố định ở một cái nào đều trật. Chúng ta nghe nói các pháp do nhân duyên sanh, rồi cứ nghĩ cố định sẵn có thành ra các pháp. Thí dụ nói đồng hồ là có sẵn ở trong cây kim, trong mặt số, trong con ốc v.v... được không? Không thể được. Trong những thứ đó kiếm đồng hồ không có, nhưng khi ráp chung lại liền có đồng hồ. Đồng hồ là do duyên hợp mới có, chứ không phải cố định sẵn ở trong một duyên nào hết. Chấp có một cái định sẵn là chấp lệch lạc không đúng chân lý. Phàm là pháp duyên sanh thì quả của nó chỉ là giả dối tạm bợ chứ không phải thật.

Đó là để phá chấp không phải quả nằm sẵn trong duyên. Nên biết bốn duyên đều trong nhân không quả.

Nếu trong nhân có quả thì nên lìa các duyên mà có quả, mà thật lìa duyên không quả. Nếu trong duyên có quả thì nên lìa nhân có quả, mà thật lìa nhân không quả.

Nếu trong nhân đã sẵn có quả thì cần gì duyên hợp, còn trong duyên có quả thì không cần nhân, lìa nhân cũng phải có quả. Đây là dùng nhân duyên thay đổi để phá chấp.

Nếu nói nhân và duyên có quả thì lý ưng nên được, song dùng lý tìm kiếm không thể được, thế nên hai chỗ đều không. Như thế trong mỗi mỗi không, trong hòa hợp cũng không, làm sao được nói quả từ duyên sanh?

Nếu quả trong duyên không
Mà từ trong duyên ra,
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên mà ra?

Trong nhân và trong duyên đều không có quả sẵn, trong mỗi mỗi duyên không, trong hòa hợp cũng không, làm sao nói quả từ duyên sanh được? Đây lập luận bằng cách hỏi vặn lại, nếu cho rằng trong duyên đã không có quả mà sanh được quả, thì trong phi duyên không có quả lẽ ra cũng sanh được quả. Thế nên biết trong duyên không có quả, trong phi duyên cũng không có quả. Quả đợi duyên hợp mới thành thì quả tướng là giả tướng, hư dối không thật, đừng chấp là thật.

Nếu bảo quả trong duyên không mà từ duyên sanh, tại sao không từ phi duyên sanh? Vì cả hai đều không. Thế nên không có nhân duyên hay sanh quả.

Vì quả chẳng sanh nên duyên cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì trước duyên sau quả. Bởi duyên quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, vì pháp hữu vi vô vi không, làm sao có ngã?

Cách lý luận của ngài không phải lý luận để lý luận, mà để đưa tới kết thúc cho thấy ngã không thật. Chúng ta thường nói sự vật hiện có này là do nhân duyên hợp lại thành quả, như vậy quả có từ nhân từ duyên chứ không phải tự có. Nhưng khi nghe nói thế thì người ta liền khởi chấp lệch lạc, cho rằng trong nhân hay trong duyên đã sẵn có quả, hoặc không có quả. Khẳng định đã sẵn có nên quả đó là thật có, là cái thấy sai lầm. Trong nhân không có sẵn quả, trong duyên cũng không có sẵn quả, đợi đủ duyên hòa hợp mới thấy hiện tượng quả. Cho nên hiện tượng quả đó chẳng qua là tướng hư dối tạm bợ, không có thật thể.

Phật dạy, pháp gì nhân duyên hòa hợp thì pháp đó đều là giả tạm, như căn nhà này tạm nói ông thợ là chánh nhân, cột kèo, đòn tay v.v... là trợ duyên. Vậy trong những duyên đó, duyên nào có mang tính chất nhà? Cột không mang tính chất nhà, mà khi đem đục đẽo ráp lại thì gọi là cột nhà, nếu đem làm thứ khác thì đâu được gọi là cột nhà. Kèo, đòn tay v.v... cũng không mang tính chất nhà. Như vậy nhà chỉ là giả tướng giả danh, không có thật thể cố định.

Các pháp hữu vi không có thật thể nên thân chúng ta cũng không có thật thể, chẳng qua chỉ là giả tướng giả danh thôi. Thân giả mà chấp thân thật, nên có ai khen thì mừng, ai chê thì giận, được thì vui mà mất thì khổ. Pháp hữu vi đã là duyên hợp không thật nên pháp vô vi cũng không thật, hữu vi vô vi đã không thật thì ngã làm sao thật được mà chấp ngã thật! Đó là đại si mê. Chúng ta quen theo quan niệm rất mờ mịt tối tăm, cái không phải thật mà cứ ngầm tưởng là thật, cứ chấp chặt vào đó sanh ra bao thứ trói buộc khổ sở, rồi phiền não, rồi kêu cầu Phật cứu. Thử hỏi phiền não đó từ đâu mà ra? Từ mê muội chấp ngã sai lầm mà ra. Nếu chúng ta còn thấy ngã thật, thì dù Phật có đem chúng ta lên Niết-bàn, chúng ta cũng chạy ra liền. Bởi vì còn thấy có tôi thật, mà đem tới chỗ không có cái tôi thì đâu ai chịu.

Mục đích của người tu là siêu thoát sanh tử, cứ chấp ngã là thật thì làm sao vượt ra khỏi dòng sanh tử được? Như người muốn lên tận chót núi, mà mới đến chân núi thấy bệ đá to ngồi thoải mái ưng ý, rồi cho chỗ đó là nơi an trụ duy nhất, không còn ước muốn tiến lên nữa. Nếu đã hài lòng ở chân núi thì không bao giờ lên tận chót núi được. Cũng vậy, khi chúng ta mới đi tu nguyện lên đỉnh núi, mà tới chân núi đã hài lòng thì bao giờ lên tới đỉnh núi? Không tới được mục đích nhắm đến là trái với bản nguyện ban đầu. Chúng ta biết rồi thì ráng tập buông xả chấp ngã, cho vô ngã hiện tiền. Chừng nào vô ngã hiện tiền thì giải thoát sanh tử dễ như trở bàn tay. Bởi vì cột trói trong sanh tử là từ gốc chấp ngã, nếu không còn chấp ngã nữa thì cái gì cột trói trong sanh tử.

Trong mỗi môn ngài Long Thọ phân tích dài dòng cho dễ hiểu, cuối cùng kết lại nhằm chỉ cho thấy ngã không thật. Thấy ngã không là trí tuệ đã sáng, trí tuệ tỉnh sáng là phá được vô minh, dòng luân hồi theo đó liền hết. Nên nói vô minh diệt thì hành diệt. Bởi vì không còn thấy ngã thì ai tạo nghiệp. Nếu thấy mình không thật, mà có người kêu tên chửi thì cười thôi, giận làm gì. Mình không thật, lời chửi cũng không thật, còn cái gì giận để mà tạo nghiệp. Không có phiền não tạo nghiệp thì làm sao có luân hồi. Trọng tâm đưa đẩy tới dòng luân hồi sanh tử chính từ gốc chấp ngã.

Trong duyên không có ngã mà chấp ngã thật, là sai. Chúng ta biết sai mà sao cứ giữ hoài? Tu là sửa, cái gì sai thì phải bỏ. Biết sai mà không bỏ sao gọi là tu. Chúng ta đã quyết định tu thì phải biết cái nào đúng để làm, cái nào sai phải bỏ. Tụng kinh, ăn chay, ngồi thiền... mà cái ngã còn y nguyên thì tu cũng không giải thoát. Muốn giải thoát phải đập tan chấp ngã. Chấp ngã tan rồi, dù không ngồi thiền, không ăn chay vẫn giải thoát. Người nào muốn khỏi ngồi thiền, khỏi tụng kinh, khỏi ăn chay... thì khi bị người chửi đừng giận. Còn chưa được như vậy, phải chịu khó đi tụng kinh, ngồi thiền giùm, vì cái ngã còn to quá phải ráng tìm cách giũa cho nó mòn bớt. Nếu cho rằng Phật nói như vậy cốt phá ngã, thôi mình cứ chơi miễn là phá ngã được thì thôi, rồi buông lung không thèm tu! Chúng ta cần phải cố gắng học hiểu cho đúng, để trên đường tu khỏi bị sai lầm.

IV- QUÁN TƯỚNG MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Hữu vi và vô vi
Hai pháp đều không tướng,
Bởi vì không có tướng
Hai pháp ắt đều không.

Pháp hữu vi chẳng do tướng thành.

<u>Hỏi</u>: Những gì là tướng hữu vi?

<u>Đáp</u>: Muôn vật mỗi thứ có tướng hữu vi, như bò có sừng, cổ, diều thòng, chót đuôi có lông, ấy là tướng bò. Như bình có đáy bằng, bụng lớn, cổ nhỏ, miệng tròn môi dày, ấy là tướng bình. Như xe có bánh, trục, gọng, ách, ấy là tướng xe. Như người có đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, tay chân, ấy là tướng người. Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng pháp hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi?

Hỏi: Nếu là hữu vi có lỗi gì?

Đáp:

Nếu sanh là hữu vi
Lại nên có ba tướng,
Nếu sanh là vô vi
Sao gọi là tướng hữu vi?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, ba tướng ấy nên có ba tướng, như thế lần lượt đến vô cùng. Trụ, diệt cũng vậy. Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Lìa sanh trụ diệt, cái gì hay biết sanh ấy?

Lại nữa, phân biệt sanh trụ diệt nên có sanh, vô vi không thể phân biệt, thế nên không sanh. Trụ diệt cũng vậy. Vì sanh trụ diệt không, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, bởi hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không.

Hỏi: Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ nói:

Sở sanh của sanh sanh
Sanh ra bản sanh kia,
Sở sanh của bản sanh
Lại sanh ra sanh sanh.

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh: một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh

sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế.

Đáp:

Nếu bảo là sanh sanh
Lại hay sanh bản sanh,
Sanh sanh từ bản sanh
Sao hay sanh bản sanh?

Nếu bảo sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh chẳng sanh sanh sanh thì sanh sanh đâu thể sanh bản sanh?

Nếu bảo là bản sanh
Hay sanh sanh sanh kia,
Bản sanh từ kia sanh
Đâu thể sanh sanh sanh?

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh thì sanh sanh sanh rồi lại sanh bản sanh, việc ấy chẳng phải. Vì cớ sao? Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, thế nên gọi là sanh sanh. Mà bản sanh thật chưa sanh, làm sao hay sanh sanh sanh?

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh, việc ấy cũng không phải. Vì cớ sao?

Khi sanh sanh ấy sanh
Hoặc hay sanh bản sanh,
Sanh sanh còn chưa sanh
Đâu thể sanh bản sanh?

Khi sanh sanh ấy sanh, hoặc hay sanh bản sanh, mà sanh sanh ấy tự thể chưa sanh, không thể sanh bản sanh. Nếu bảo khi sanh sanh ấy sanh, hay tự sanh cũng hay sanh kia, như khi đốt đèn hay tự chiếu cũng chiếu kia, việc ấy không phải. Vì cớ sao?

Trong đèn tự không tối,
Chỗ trụ cũng không tối,
Phá tối mới gọi chiếu,
Đèn làm sao mà chiếu?

Thể đèn tự không tối, chỗ trụ của ánh sáng cũng không tối. Nếu trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối, tại sao nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia? Phá tối nên gọi là chiếu, đèn chẳng tự phá tối, cũng chẳng phá tối kia, thế nên đèn không tự chiếu cũng không chiếu kia. Do đó, ở trước ông nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia, sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia, việc ấy không phải.

<u>Hỏi</u>: Khi đốt đèn hay phá tối, thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

<u>Đáp</u>:

Tại sao khi đốt đèn
Mà hay phá nơi tối?
Đèn này khi mới đốt
Không thể đến nơi tối.

Nếu khi đốt đèn không thể đến tối, nếu không đến tối thì không nên nói phá tối.

Lại nữa:

Nếu đèn chẳng đến tối
Mà hay phá cái tối,
Thì đèn ở chỗ này
Ắt phá tất cả tối.

Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối thì đốt đèn ở chỗ này nên phá tất cả tối thế gian, vì đều chẳng đến. Nhưng thực tế chỗ này đốt đèn không thể phá tối thế gian. Thế nên ông nói đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối, việc ấy không phải.

Lại nữa:

Nếu đèn hay tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi kia,
Tối cũng nên tự che
Cũng hay che nơi kia.

Nếu bảo đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, tối cùng đèn trái nhau, cũng hay tự che và che nơi kia. Nếu đèn cùng tối trái nhau không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không phải. Thế là dụ của ông đã sai vậy.

Như sanh hay tự sanh cũng sanh kia, nay sẽ nói lại:

Sanh này nếu chưa sanh
Làm sao hay tự sanh?
Nếu sanh rồi tự sanh
Sanh rồi đâu cần sanh.

Cái sanh này khi chưa sanh, nên hoặc sanh rồi sanh, hoặc chưa sanh sanh? Nếu chưa sanh mà sanh, chưa sanh gọi chưa có, làm sao hay tự sanh? Nếu bảo sanh rồi mà sanh, sanh rồi tức là sanh, đâu cần lại sanh? Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Nếu chẳng tự sanh, làm sao sanh kia? Ông nói tự sanh cũng sanh kia, việc ấy không phải. Trụ diệt cũng như thế.

Thế nên sanh trụ diệt là tướng hữu vi, việc ấy không phải. Vì sanh trụ diệt là tướng hữu vi không thành, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì cớ sao? Vì diệt hữu vi gọi vô vi Niết-bàn, thế nên Niết-bàn không.

Lại nữa, không sanh không trụ không diệt gọi là tướng vô vi. Không sanh trụ diệt là không pháp, không pháp không nên làm tướng. Nếu bảo không tướng là tướng Niết-bàn, việc ấy không phải. Nếu không tướng là tướng Niết-bàn, lấy tướng gì nên biết Niết-bàn là không tướng? Nếu do có tướng biết là không tướng, thế nào gọi là không tướng? Nếu do không tướng biết là không tướng, không tướng là không, không thì không thể biết.

Nếu bảo như nhiều lá y đều có tướng, chỉ một lá y không tướng, chính do không tướng làm tướng nên người bảo lấy y không tướng, như thế là biết y không tướng mà lấy. Như thế sanh trụ diệt là hữu vi, chỗ không sanh trụ diệt nên biết là vô vi, thế nên vô tướng là Niết-bàn. Việc ấy không phải. Tại sao? Vì sanh trụ diệt các thứ nhân duyên đều không, không được tướng hữu vi, làm sao nhân đây biết vô vi? Ông được tướng hữu vi quyết định nào, mà biết chỗ không tướng là vô vi? Thế nên ông nói trong các y có tướng có y không tướng để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không phải. Lại cái dụ y trong môn thứ năm sau sẽ nói rộng.

Thế nên, pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không. Vì ba việc không nên tất cả pháp đều không.

Giảng:

Quán tướng môn là môn quán về tướng. Bởi vì xét kỹ tất cả sự vật có hình tướng đều không thật, không thật mà chấp, quả là sai lầm, cho nên môn này là quán về tướng của tất cả pháp.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Hữu vi và vô vi
Hai pháp đều không tướng,
Bởi vì không có tướng
Hai pháp ắt đều không.

Pháp hữu vi chẳng do tướng thành.

Đây là liên hệ phần trước nói không phải quả từ nhân sanh, cũng không phải quả từ duyên sanh, thế nên quả không thật có. Quả không thật thì sanh không thật, nên trụ dị diệt cũng không thật. Sanh trụ diệt không thật thì làm gì có pháp hữu vi. Vô vi là đối với hữu vi, pháp hữu vi đã không thì pháp vô vi cũng không. Hai pháp hữu vi và vô vi không thật thì tất cả pháp cũng không thật, vì các pháp trên thế gian không ngoài hữu vi và vô vi. Do đó đến đây mới khẳng định *pháp hữu vi chẳng do tướng thành.*

Hỏi: Những gì là tướng hữu vi?

Đáp: Muôn vật mỗi thứ có tướng hữu vi, như bò có sừng, cổ, diều thòng, chót đuôi có lông, ấy là tướng bò. Như bình có đáy bằng, bụng lớn, cổ nhỏ, miệng tròn môi dày, ấy là tướng bình. Như xe có bánh, trục, gọng, ách, ấy là tướng xe. Như người có đầu, mắt, bụng, xương sống, vai, cánh tay, tay chân, ấy là tướng người. Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng pháp hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi?

Những tướng nằm trong sanh trụ diệt, gọi là tướng hữu vi. Như cái bình từ đất nặn thành là sanh, thành rồi sử dụng một thời gian là trụ, hôm nào đó bể đi là diệt. Con người chúng ta từ cha mẹ sanh ra là sanh, sống mấy mươi tuổi là trụ, tới tắt thở là diệt. Tóm lại, tất cả những tướng có mang hình thức sanh trụ diệt là tướng hữu vi, ngược lại là vô vi. Đây nói có ba tướng là sanh trụ diệt, chỗ khác thêm dị nữa thành bốn tướng, sanh trụ dị diệt.

Như thế, sanh trụ diệt nếu là tướng pháp hữu vi, ấy là hữu vi, ấy là vô vi? Tại sao Luận chủ đặt câu hỏi như vậy? Bởi vì nếu nói sanh trụ diệt là tướng hữu vi thì nó thật là tướng hữu vi hay không phải thật tướng hữu vi? Nếu không phải thật tướng hữu vi, tức là vô vi phải không?

Hỏi: Nếu là hữu vi có lỗi gì?

Đáp:

Nếu sanh là hữu vi
Lại nên có ba tướng,
Nếu sanh là vô vi
Sao gọi là tướng hữu vi?

Nếu nói sanh là hữu vi thì phải có đủ ba tướng sanh trụ diệt, mà xét trong cái sanh này thì cái nào sanh, cái nào trụ, cái nào diệt? Nếu không đủ ba tướng tức là vô vi, thì sao gọi là hữu vi được.

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, ba tướng ấy nên có ba tướng, như thế lần lượt đến vô cùng. Trụ, diệt cũng vậy. Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Lìa sanh trụ diệt, cái gì hay biết sanh ấy?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng, mà sanh có ba tướng thì trụ cũng phải có ba tướng, diệt cũng có ba tướng. Mỗi thứ có ba tướng cộng lại thành chín tướng, trong chín tướng đó lại có sanh trụ diệt, cứ thế lần lượt không biết đến chỗ nào là cuối cùng, nên nói *như thế lần lượt đến vô cùng*. Vì vậy mà bị lỗi vô cùng. *Trụ diệt cũng vậy.*

Nếu sanh là vô vi thì đâu được vô vi làm tướng cho hữu vi? Vô vi không có ba tướng thì sao làm tướng cho hữu vi được, nếu *lìa sanh trụ diệt thì cái gì hay biết tướng sanh ấy?* Đó là lối lý luận kỳ đặc, nhằm để phá chấp các pháp hữu vi là thật.

Lại nữa, phân biệt sanh trụ diệt nên có sanh, vô vi không thể phân biệt, thế nên không sanh. Trụ diệt cũng vậy. Vì sanh trụ diệt không, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không, bởi hữu vi nên có vô vi. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không.

Do phân biệt ba tướng sanh trụ diệt nên nói có sanh, vô vi không có ba tướng thì làm sao biết đó là sanh mà nói sanh được.

Vì pháp hữu vi vô vi không, nên tất cả pháp không. Đây nói tất cả không có cái gì thật, mà tại sao mắt mình vẫn thấy la liệt nào là nhà cửa, cây cối, vườn ruộng, người vật... đủ thứ hết, vậy các tướng đó là không hay có? Những hình tướng đó tuy có, nhưng chỉ có trên giả tướng giả danh, nó vốn không có thật thể cố định. Không có thật thể người, không có thật thể nhà, không có thật thể cây cối... nên nói tất cả pháp không. Bởi không thật thể nên nói là không, chứ không phải không có nhà cửa, cây cối, người vật... Nếu nghe nói không rồi chấp không có tất cả thì là sai lầm.

Hỏi: Ông nói ba tướng lại có ba tướng, thế nên vô cùng. Sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ nói:

Sở sanh của sanh sanh
Sanh ra bản sanh kia,
Sở sanh của bản sanh
Lại sanh ra sanh sanh.

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh: một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế.

Đây là lối lập luận của Tát-bà-đa bộ, là một trong hai mươi bộ phái Tiểu thừa ở Ấn Độ. Ngoại nhân muốn cứu cái lỗi vô cùng nên lập luận, nếu nói ba tướng lại có ba tướng thế nên vô cùng, sanh chẳng phải là hữu vi, nay sẽ giải thích cho biết nó không phải vậy.

Sở sanh của sanh sanh sanh ra bản sanh kia. Sở sanh tức là cái bị sanh của sanh sanh. Trong bảy pháp này cái thứ hai là bản sanh, cái thứ năm là sanh sanh. Tại sao gọi là sanh sanh? Vì nó có hai công năng: một là nó bị sanh, hai là nó hay sanh ra cái kia. Nghĩa là nó vừa là sở sanh vừa là năng sanh. Bởi nó bị sanh nên gọi là sở sanh, nó hay sanh ra cái kia nên gọi là năng sanh.

Bản sanh là chỉ cho cái gốc, từ gốc đó sanh ra pháp khác. Nhưng sở sanh của sanh sanh nó sanh ra bản sanh, chứ bản sanh không tự có. Bản sanh do sanh sanh

sanh ra, rồi sở sanh của bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Như vậy sanh sanh có công năng sanh ra bản sanh rồi nó lại bị bản sanh sanh ra.

Sở sanh của bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Bản sanh hay sanh ra sanh sanh, mà nó cũng bị sanh sanh kia sanh ra nó, hai cái này sanh qua sanh lại, lộn tới lộn lui. Vì bản sanh sanh ra sáu pháp, rồi trong sáu pháp lại có sanh sanh, cái sanh sanh này sanh lại bản sanh, rồi bản sanh lại sanh cái sanh sanh, hai cái sanh qua sanh lại, vì vậy mà không có vô cùng.

Khi pháp sanh thông tự thể bảy pháp cộng sanh. Tự thể mỗi vật do bảy pháp chung lại mới gọi là thành. Bảy pháp gồm: pháp, sanh, trụ, diệt, sanh sanh, trụ trụ, diệt diệt.

Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Trụ diệt cũng thế. Trong bảy pháp thì bản sanh trừ tự thể ra hay sanh sáu pháp, nên được gọi là bản sanh. Tại sao gọi là sanh sanh? Vì nó sanh trở lại bản sanh. Nó vừa là bị sanh, vừa là hay sanh, cho nên gọi là sanh sanh. Bản sanh trừ tự thể ra hay sanh sáu pháp, còn sanh sanh thì hay sanh ra bản sanh. Như vậy sanh sanh do bản sanh mà sanh ra, rồi sanh sanh sanh trở lại bản sanh, bản sanh lại sanh ra sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Cái này sanh ra cái kia, cái kia sanh ngược lại cái này, đổi đi đổi lại với nhau chứ không phải vô cùng. Đây là lối nói để cứu chỗ sai lầm.

Đáp:

Nếu bảo là sanh sanh
Lại hay sanh bản sanh,
Sanh sanh từ bản sanh
Sao hay sanh bản sanh?

Nếu bảo sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh chẳng sanh sanh sanh thì sanh sanh đâu thể sanh bản sanh?

Nếu bảo là bản sanh
Hay sanh sanh sanh kia,
Bản sanh từ kia sanh
Đâu thể sanh sanh sanh?

Luận chủ bẻ lại, nếu ông nói sanh sanh hay sanh ra bản sanh, tức nó là năng sanh; mà sanh sanh lại từ bản sanh ra, tức nó là bị sanh. Bởi đã từ cái kia sanh ra thì cái kia phải có trước mới sanh ra nó, mà nói nó lại sanh ra cái kia là vô lý. Như nói mẹ sanh ra con, rồi con sanh lại mẹ được không? Cho nên nếu nói bản sanh không tự có, mà do sanh sanh sanh ra, cái sanh sanh cũng không tự có, mà do bản sanh sanh ra. Như vậy thì sanh sanh phải đợi bản sanh có rồi mới sanh được nó, nếu bản sanh chưa có thì làm sao sanh được sáu pháp kia? Vì sanh sanh là cái sanh ra bản sanh, mà sanh sanh chưa được bản sanh sanh, thì làm sao có sanh sanh để sanh bản sanh?

Lý luận như vậy mà chúng ta dịch sai một chữ là mất hết ý nghĩa. Bởi sanh sanh có đủ hai nghĩa là năng sanh và sở sanh. Năng sanh là nó hay sanh ra bản sanh, sở sanh là nó bị bản sanh sanh ra. Ba chữ sanh trong đây

thì hai chữ sanh sanh đầu là danh từ, chữ sanh sau là động từ, hay chữ sanh đầu là động từ thì hai chữ sau là danh từ. Nếu nói bản sanh hay sanh sanh sanh, tức là bản sanh đã có sẵn rồi, mới sanh ra được sanh sanh. Còn nếu nói sanh sanh sanh ra bản sanh, thì sanh sanh cũng phải có sẵn mới sanh được bản sanh. Sanh sanh đã từ bản sanh sanh ra, sao nó sanh lại bản sanh được, điều này rất vô lý! Nếu nói bản sanh là từ sanh sanh sanh, thì làm sao nó sanh được sanh sanh kia. Hai lẽ trái ngược nhau, đều vô lý hết.

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh thì sanh sanh sanh rồi lại sanh bản sanh, việc ấy chẳng phải. Vì cớ sao? Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, thế nên gọi là sanh sanh. Mà bản sanh thật chưa sanh, làm sao hay sanh sanh sanh?

Vì pháp sanh sanh nên sanh bản sanh, mà bản sanh thật chưa sanh làm sao hay sanh sanh sanh. Đứng về sở thì nó là cái bị bản sanh sanh, mà bản sanh chưa có làm sao sanh? Đứng về năng thì nó là cái sanh ra bản sanh, mà bản sanh chưa sanh ra nó thì làm sao nó sanh ra bản sanh? Như vậy nghĩa năng sanh và sở sanh đều vô lý.

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh, việc ấy cũng không phải. Vì cớ sao?

Khi sanh sanh ấy sanh
Hoặc hay sanh bản sanh,
Sanh sanh còn chưa sanh
Đâu thể sanh bản sanh?

Khi sanh sanh ấy sanh, hoặc hay sanh bản sanh, mà sanh sanh ấy tự thể chưa sanh, không thể sanh bản sanh. Nếu bảo khi sanh sanh ấy sanh, hay tự sanh cũng hay sanh kia, như khi đốt đèn hay tự chiếu cũng chiếu kia, việc ấy không phải. Vì cớ sao?

Bởi trước ngoại nhân cứu lại, nói trong khi sanh nó hay sanh cái kia, cũng như khi cái kia sanh thì sanh trở lại nó, đồng thời với nhau. Như khi đốt đèn, vừa có đèn mà cũng vừa có ánh sáng chiếu phá tối. Ngọn đèn vừa cháy là đã phá tối rồi, vì khi đốt đèn lên thì trong phạm vi ngọn đèn đó đã phát ra ánh sáng soi bản thân nó, rồi nó lại soi sáng bóng tối bên ngoài nữa. Thế nên nó có hai công dụng, vừa sáng tự thể mà vừa chiếu bên ngoài. Sanh sanh cũng vậy, khi sanh ra thì nó tự sanh mà cũng sanh được bản sanh, bản sanh khi sanh ra cũng tự sanh mà cũng sanh được sanh sanh, hai cái hỗ tương nhau đồng thời sanh.

Ngoại nhân lập luận như vậy để cứu lý sanh sanh khi sanh ra, nó sanh được bản sanh, cũng như bản sanh vừa sanh ra bản thân nó vừa sanh ra sanh sanh. Cho nên ở đây ngài mới dùng lối lý luận để phá thí dụ đó. Ngọn đèn là dụ cho sanh sanh, vừa có nó là có bản sanh, mà bản sanh có, rồi sanh lại nữa, nói như thế là không đúng. Vì sao?

Trong đèn tự không tối,
Chỗ trụ cũng không tối,
Phá tối mới gọi chiếu,
Đèn làm sao mà chiếu?

Thể đèn tự không tối, chỗ trụ của ánh sáng cũng không tối. Nếu trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối, tại sao nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia? Phá tối nên gọi là chiếu, đèn chẳng tự phá tối, cũng chẳng phá tối kia, thế nên đèn không tự chiếu cũng không chiếu kia. Do đó, ở trước ông nói đèn tự chiếu cũng hay chiếu kia, sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia, việc ấy không phải.

Trong đèn tự không tối, chỗ trụ cũng không tối. Khi đốt đèn lên thì chỗ ngọn đèn tự nó là sáng, chỗ để đèn cũng tự không phải tối. Tại sao? Vì chưa đốt thì tối, đốt rồi thì tự sáng, tối không có nữa.

Phá tối mới gọi chiếu, đèn làm sao mà chiếu? Chúng ta thường tưởng rằng đèn đuổi bóng tối đi, bởi vì chỗ đang tối đốt ngọn đèn lên thì sáng, ánh sáng đèn tỏa ra thì bóng tối chạy chỗ khác hết. Nhưng khi đốt đèn lên thì ngọn đèn sáng và chung quanh nó cũng tự sáng, chứ không có đuổi, không phá cái gì hết.

Ngọn đèn khi cháy lên không tối và chung quanh nó cũng không tối, thì làm sao nói nó tự chiếu rồi hay chiếu cái khác nữa? Phá tối nên gọi là chiếu mà đèn chẳng tự phá tối, không tự chiếu cũng không chiếu kia. Nếu cho rằng *sanh cũng như thế, tự sanh cũng hay sanh kia,* việc ấy không đúng.

Lý luận như vậy nhưng ngoại nhân chưa hài lòng nên cứu lại.

<u>Hỏi</u>: Khi đốt đèn hay phá tối, thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

Khi đốt đèn cháy lên thì nó dẹp tối, vì có công dụng dẹp tối nên gọi là phá tối. Thế nên trong đèn không tối, chỗ trụ cũng không tối.

Đáp:

Tại sao khi đốt đèn
Mà hay phá nơi tối?
Đèn này khi mới đốt
Không thể đến nơi tối.

Nếu khi đốt đèn không thể đến tối, nếu không đến tối thì không nên nói phá tối.

Theo cái nhìn của chúng ta thấy như đèn hay phá tối, vì khi chưa đốt thì tối, đốt lên thì sáng. Do thấy khi đốt đèn lên thì không còn tối, nên chúng ta nói đèn phá tối. Nhưng sự thật đèn không phá tối. Nếu nói đèn hay phá tối thì nó phải đến với cái tối, mà ánh sáng có đến cái tối không? Cái gì là phá thì phải đến nhau, không đến nhau thì không gọi là phá. Như phá vách tường thì cái búa phải đập vô tấm vách cho bể, búa và vách đụng nhau mới gọi là phá.

Chúng ta thấy lối lý luận này quá lạ lùng. Thường thường nói phá là cái này phải đụng vào cái kia vỡ tan ra, mới gọi là phá. Bóng tối và ánh sáng hai cái không đụng nhau, khi có sáng là không có tối, lúc tối thì không có sáng, chứ ánh sáng và bóng tối đâu có đụng nhau. Không đụng nhau thì sao nói là phá được. Đó là lý thứ nhất.

Lại nữa:

Nếu đèn chẳng đến tối
Mà hay phá cái tối,
Thì đèn ở chỗ này
Ắt phá tất cả tối.

Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối thì đốt đèn ở chỗ này nên phá tất cả tối thế gian, vì đều chẳng đến. Nhưng thực tế chỗ này đốt đèn không thể phá tối thế gian. Thế nên ông nói đèn tuy không đến tối mà sức hay phá tối, việc ấy không phải.

Lý thứ hai nói, *nếu đèn chẳng đến tối mà hay phá tối thì đèn ở chỗ này ắt phá tất cả tối.* Phàm cái gì đến mới phá, không đến là không phá. Đèn và ánh sáng đèn không đến tối mà nói đèn hay phá tối, nếu vậy thì khi đốt đèn ở đây tất cả chỗ tối đều mất, vì nó không đến mà cũng phá được. Đến là có giới hạn, không đến tức là không giới hạn. Nếu đèn không cần đến mà hay phá tối, tức khả năng của nó vô hạn, thì lý đáng khi đốt đèn chỗ này phải phá tối tất cả chỗ. Nhưng đốt đèn chỗ này không thể phá tối thế gian, thế nên nói đèn tuy không đến tối mà hay phá tối, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu đèn hay tự chiếu
Cũng hay chiếu nơi kia,
Tối cũng nên tự che
Cũng hay che nơi kia.

Nếu bảo đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, tối cùng đèn trái nhau, cũng hay tự che và che nơi kia. Nếu đèn cùng tối trái nhau không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không phải. Thế là dụ của ông đã sai vậy.

Nếu cho rằng đèn chiếu ngay bản thể của nó rồi cũng chiếu được bóng tối ở ngoài, thì tối cũng hay tự che và cũng che khắp cả thế gian. Vì đèn cùng tối trái nhau. Trái nhau thì không thể tự che và che nơi kia, mà nói đèn hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia, việc ấy không đúng.

Như sanh hay tự sanh cũng sanh kia, nay sẽ nói lại:

Sanh này nếu chưa sanh
Làm sao hay tự sanh?
Nếu sanh rồi tự sanh
Sanh rồi đâu cần sanh.

Cái sanh này khi chưa sanh, nên hoặc sanh rồi sanh, hoặc chưa sanh sanh? Nếu chưa sanh mà sanh, chưa sanh gọi chưa có, làm sao hay tự sanh? Nếu bảo sanh rồi mà sanh, sanh rồi tức là sanh, đâu cần lại sanh? Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Nếu chẳng tự sanh, làm sao sanh kia? Ông nói tự sanh cũng sanh kia, việc ấy không phải. Trụ diệt cũng như thế.

Đây là trở lại lý ban đầu nói *sanh hay tự sanh cũng sanh kia.* Sanh chưa sanh tức là chưa có thì làm sao hay tự sanh, mà nếu sanh rồi thì đâu cần lại sanh nữa.

Trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. Sanh đây là mình được sanh, chứ không phải mẹ sanh con. Thân được sanh rồi thì không sanh lại lần thứ hai. Vì trong sanh lại không sanh, làm rồi lại không làm, thế nên sanh chẳng tự sanh. *Nếu chẳng tự sanh làm sao sanh kia,* vậy là việc này sai rồi.

Thế nên sanh trụ diệt là tướng hữu vi, việc ấy không phải. Vì sanh trụ diệt là tướng hữu vi không thành, nên pháp hữu vi không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì cớ sao? Vì diệt hữu vi gọi vô vi Niết-bàn, thế nên Niết-bàn không.

Nói *Niết-bàn không* là không có cái thật cố định Niết-bàn, có chỉ là giả danh. Vì căn cứ trên hữu vi mà nói vô vi. Hữu vi là sanh trụ diệt, vô vi là không sanh trụ diệt nên gọi là Niết-bàn. Diệt tướng hữu vi nhập vô vi, gọi là nhập Niết-bàn. Nhưng hữu vi đã không thật thì vô vi Niết-bàn làm sao có thật. Niết-bàn không thật mà sao lại nói nhập Niết-bàn? Như vậy chúng ta tu để làm gì, chỗ này cần phải hiểu cho thật rõ. Niết-bàn là căn cứ trên tướng hữu vi sanh diệt mà đặt tên. Vì không còn sanh trụ diệt là không sanh tử, mà không sanh tử thì gọi là Niết-bàn.

Thí dụ như những đám mây hoặc trắng hoặc đen, bay qua lại trên bầu trời, chúng ta nói là mây bay trên bầu trời là vì thấy có mây và có bầu trời. Khi mây tan hết không còn một gợn nào gọi đó là không mây. Không có mây chứ không phải không có bầu trời. Mây tan hết thì không nói mây bay nữa, nhưng bầu trời thì vẫn là

bầu trời. Cũng vậy, khi sanh diệt hoàn toàn hết thì gọi là không sanh diệt, vì từ sanh diệt không cần dùng nữa. Niết-bàn là đối với sanh tử mà lập danh, nếu hết sanh tử thì danh Niết-bàn cũng hết, nhưng thể lặng lẽ tỉnh giác không bao giờ mất.

Đó là nói pháp ở ngoài, còn bên trong nội tâm thì thế nào? Do chúng ta có khởi nghĩ, nên gọi là có vọng tưởng. Bởi có vọng tưởng nên nói có chân tâm. Chân tâm là đối với vọng tưởng mà nói, nếu vọng tưởng hết thì danh từ chân tâm cũng không còn. Không còn danh từ chân tâm chứ không phải không chân tâm. Khi chúng ta không còn một chút vọng tưởng nào, lúc đó vẫn thấy, vẫn nghe, vẫn đi lại, nhưng không nói chân tâm nữa. Vì đối đãi hết thì cái thật hiện hữu không tên, chứ không phải danh từ hết rồi là hết trơn. Không tên mà lập cả trăm thứ tên, nào là chân tâm, Phật tánh, bản lai diện mục, pháp thân... Những tên đó là từ đối đãi lập, khi hết vọng tưởng đối đãi rồi thì không còn tên nào để gọi. Do đối hữu vi nên gọi vô vi, đối sanh tử nên gọi Niết-bàn, cho nên sanh tử không thì danh từ Niết-bàn cũng không. Không còn sanh tử là giải thoát giác ngộ, chứ không phải là không ngơ.

Lại nữa, không sanh không trụ không diệt gọi là tướng vô vi. Không sanh trụ diệt là không pháp, không pháp không nên làm tướng.

Không sanh trụ diệt là không pháp, bởi vì không sanh trụ diệt thì đâu có sự vật gì, không còn sự vật gì thì đâu có tướng nào. Nên nói, *không pháp không nên làm tướng.*

Nếu bảo không tướng là tướng Niết-bàn, việc ấy không phải. Nếu không tướng là tướng Niết-bàn, lấy tướng gì nên biết Niết-bàn là không tướng? Nếu do có tướng biết là không tướng, thế nào gọi là không tướng? Nếu do không tướng biết là không tướng, không tướng là không, không thì không thể biết.

Có tướng thì có sanh trụ diệt, không tướng là không sanh trụ diệt. Nếu chỗ không tướng là tướng Niết-bàn thì lấy tướng gì mà biết Niết-bàn? Không tướng thì không còn nói tướng Niết-bàn, chỗ đó ai tới thì tự hiểu tự nhận, chứ không thể nói là cái gì được. Đây là giải thích cho biết, nếu nói không tướng là Niết-bàn đó là sai, vì không tướng thì lấy cái gì biết mà nói là tướng Niết-bàn.

Nếu bảo như nhiều lá y đều có tướng, chỉ một lá y không tướng, chính do không tướng làm tướng nên người bảo lấy y không tướng, như thế là biết y không tướng mà lấy. Như thế sanh trụ diệt là hữu vi, chỗ không sanh trụ diệt nên biết là vô vi, thế nên vô tướng là Niết-bàn.

Thí dụ như ở trên sào treo những tấm y, có y thất điều, cửu điều, và y không có điều. Nhân y có điều mà biết y không điều, nhân y không điều mà biết y có điều. Thế nên khi có người bảo vào lấy y không điều, chúng ta liền biết y nào là y không điều để lấy. Cũng vậy, nếu trong các tấm y có tướng, có một tấm y không tướng, bảo vào đó lấy cái nào không tướng thì liền lấy được. Bởi nhân có tướng nên gọi là hữu vi, không tướng gọi là vô vi. Do đó nên biết, không tướng là Niết-bàn. Đây là bẻ lại ý cứu ngầm của ngoại nhân.

Việc ấy không phải. Tại sao? Vì sanh trụ diệt các thứ nhân duyên đều không, không được tướng hữu vi, làm sao nhân đây biết vô vi? Ông được tướng hữu vi quyết định nào, mà biết chỗ không tướng là vô vi? Thế nên ông nói trong các y có tướng có y không tướng để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không phải. Lại cái dụ y trong môn thứ năm sau sẽ nói rộng.

Không có sanh trụ diệt thì làm gì có tướng hữu vi, tướng hữu vi không thì làm sao có tướng vô vi. Tướng hữu vi đã không được, vậy tướng vô vi căn cứ vào đâu mà được. Thế nên nói, *trong các y có tướng có y không tướng, để dụ Niết-bàn không tướng, việc ấy không đúng.*

Dụ y trong môn thứ năm ở sau sẽ nói rõ, đây không giải thích kỹ.

Thế nên, pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không. Vì ba việc không nên tất cả pháp đều không.

Tóm lại, hữu vi, vô vi và ngã, ba việc đó đều không, nên tất cả pháp thế gian cũng đều không. Chỗ này nhắc lại lần nữa, không là không có thật thể, chứ không phải không ngơ. Nếu nói tất cả pháp thế gian không ngơ là một si mê lớn! Đây là bác chấp các pháp có thật thể cố định. Chúng ta phải thấy rõ tất cả pháp là tướng duyên hợp hư dối, không thật thể, không cố định, hiện có đó chỉ là trên giả tướng giả danh mà thôi. Nên nói *tất cả pháp không.*

Nếu nói tất cả pháp thế gian không có gì hết, thì khi có người chỉ cái bàn hỏi đây là gì, lúc đó cứng miệng không đáp được. Thấy tất cả pháp thế gian không có thật thể, thì tất cả chấp đều tan rã. Các chấp rã tan thì những thứ phiền trược cũng rã tan, ngay đó là giải thoát. Bởi thấy đúng như thật nên không còn chấp nê, không chấp nê nên không tạo nghiệp, không tạo nghiệp nên không có gì trói buộc, mà không trói buộc tức là giải thoát. Như vậy tu là giải thoát ngay trong cái thấy đúng như thật chứ không gì khác.

V- QUÁN HỮU TƯỚNG VÔ TƯỚNG MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Có tướng, tướng chẳng tướng,
Không tướng cũng chẳng tướng,
Lìa tướng chẳng tướng kia,
Tướng do đâu thành tướng?

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Vì cớ sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng, trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng?

Như voi có hai ngà, một cái vòi, đầu có ba cái u, lỗ tai như cái quạt, xương sống như cây cung,

bụng lớn mà thòng, chót đuôi có lông, bốn chân to tròn, ấy là tướng con voi. Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng.

Như ngựa lỗ tai đứng, tóc rũ, bốn gót đồng có móng, toàn đuôi có lông, nếu lìa tướng ấy lại không có con ngựa khả dĩ tướng tướng. Như thế trong có tướng tướng không sở tướng, trong không tướng tướng cũng không sở tướng, lìa có tướng không tướng lại không có pháp thứ ba khả dĩ tướng tướng, thế nên tướng không sở tướng. Vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành. Vì cớ sao? Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng.

Do nhân duyên nên tướng sở tướng đều không, vì tướng sở tướng không nên vạn vật cũng không. Tại sao? Vì lìa tướng sở tướng lại không có vật. Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi không vật, nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật?

Vì vật, không vật không, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không.

Giảng:

Trước đã quán pháp từ nhân đến quả để tìm ra tướng thật của nó, đều không thấy tướng. Bây giờ là quán ngay trên tướng xem có tướng hay không, cho nên môn thứ năm là quán có tướng và không tướng.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Có tướng, tướng chẳng tướng,
Không tướng cũng chẳng tướng,
Lìa tướng chẳng tướng kia,
Tướng do đâu thành tướng?

Có tướng, tướng chẳng tướng. Có tướng là năng tướng. Năng tướng không có khởi tướng, nên nói tướng chẳng tướng. Như căn nhà, cột, kèo, đòn tay, xiên, trính v.v... là năng tướng; tướng chung tổng thể của nhà là sở tướng. Cột kèo đòn tay xiên trính... là nhà rồi, còn kiếm nhà nữa làm gì? Ngay nơi năng tướng đã là tướng, mà thêm sở tướng nữa thì lấy cái gì chỉ cho sở tướng. Vì vậy nói *có tướng, tướng chẳng tướng*. Tướng đó đã đủ rồi còn thêm sở tướng, thì sở tướng căn cứ vào đâu mà lập. Như con người chúng ta, đầu, mặt, mắt, mũi, tay, chân, thân thể... đó là con người. Vậy ngoài đó ra cái gì là mình? Vì ngay nơi năng tướng là người rồi, mà thêm nữa thì đó là gì? Như vậy cái có tướng đó, không thêm một lớp tướng nữa, tức là không có sở tướng.

Không tướng cũng chẳng tướng. Không tướng dụ như hư không. Có tướng mới nói là tướng này, tướng kia, tướng nọ, còn hư không có tướng gì? Nói không tướng cũng không đúng. Như vậy, có tướng thì không thêm tướng nữa, còn đã là không tướng thì làm sao có tướng.

Lìa tướng chẳng tướng kia, tướng do đâu thành tướng? Tức là lìa năng tướng và không tướng kia, tướng do đâu mà thành? Có tướng như cái bàn, nếu ghép

bốn chân và mặt lại thì thành cái bàn, cho nên ngay nơi năng tướng là đã đủ rồi, không thêm sở tướng nữa. Không tướng như hư không, hư không thì làm gì có tướng mà diễn tả, nên hư không cũng không tướng. Như vậy có hợp lý chưa? Nếu cột, xiên, trính, kèo, đòn tay, tôn... chung lại gọi đó là nhà, thì riêng mỗi cái cũng phải là nhà, nhưng không phải vậy. Cho nên nơi năng tướng cũng không nhất định là nhà. Nếu sở tướng là cái tổng hợp nhà, thì nó cũng không có gì nhất định. Như vậy, năng tướng không thật mà sở tướng cũng không thành, sở tướng không thành thì năng tướng cũng không lập được. Bởi vì trên đối đãi, năng đối với sở, sở đối với năng. Năng có thì sở có, sở có thì năng có, nếu sở không thành thì năng cũng không thành.

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Vì có sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng, trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng?

Trong việc có tướng, tướng chẳng tướng. Việc có tướng, tức là trong những cái hình thức có tướng thì tướng đó cũng không tướng,

Vì có sao? Nếu pháp trước có tướng, lại dùng tướng làm gì? Thí dụ những bộ phận làm thành cái nhà, là đã có tướng rồi, lại thêm một lớp sở tướng nữa để làm gì?

Lại nữa nếu trong việc có tướng, tướng được tướng thì có lỗi hai tướng: một là trước có tướng, hai là tướng lại tướng. Trong việc có tướng, tức là trong những sự vật mà có hình tướng rồi, lại thêm tướng nữa thì có hai lỗi. Một là trước đã có tướng rồi, hai là tướng lại thêm tướng.

Thế nên trong việc có tướng, tướng không sở tướng. Đã có năng tướng thì không có sở tướng, vì đã đủ là tướng rồi, còn thêm tướng nữa là không hợp lý. Những tướng đó đều không có thật, vì nếu bỏ những thứ kia ra thì đâu có tướng nhà. Tướng nhà hay tướng người là một tổng thể do tưởng tượng tạm đặt gọi là sở tướng, từng bộ phận để ráp lại là năng tướng. Nếu sở tướng không thành thì năng tướng cũng không thành. Năng sở đều không được, thế nên tướng tức không phải tướng.

Trong không tướng tướng, cũng không sở tướng, pháp gì gọi không tướng mà cho có tướng tướng? Tướng tướng là chỉ cho tướng năng và tướng sở. Nghĩa là đã không tướng thì làm sao có năng tướng và sở tướng.

Như voi có hai ngà, một cái vòi, đầu có ba cái u, lỗ tai như cái quạt, xương sống như cây cung, bụng lớn mà thòng, chót đuôi có lông, bốn chân to tròn, ấy là tướng con voi. Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng.

Như con voi có hai ngà, một cái vòi... các bộ phận đó gọi là năng tướng. Đã có năng tướng rồi thì không lập thêm sở tướng nữa. Vì vậy nói, có tướng cũng không tướng. *Nếu lìa tướng ấy, lại không có con voi khả dĩ tướng tướng,* tức không có năng tướng và sở tướng.

Như ngựa lỗ tai đứng, tóc rũ, bốn gót đồng có móng, toàn đuôi có lông, nếu lìa tướng ấy lại không có con ngựa khả dĩ tướng tướng. Như thế trong có tướng tướng không sở tướng, trong không tướng tướng cũng không sở tướng, lìa có tướng không tướng lại không có pháp thứ ba khả dĩ tướng tướng, thế nên tướng không sở tướng. Vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành. Vì cớ sao? Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng.

Năng là đối với sở, sở là đối với năng. Trong năng tướng đã không sở tướng, nên năng tướng không. Trong sở tướng không năng tướng, nên sở tướng không. Vì vậy kết thúc nói, *vì tướng không nên pháp sở tướng cũng chẳng thành.* Năng là đối với sở mà năng không thì sở cũng không, sở không thì năng cũng không. Vì sao?

Bởi tướng nên biết là sự gọi sở tướng. Thí dụ cái nhà, từ cột kèo đòn tay v.v... ráp lại mới biết đó là nhà. Như vậy nhà là sự, gọi đó là sở tướng.

Do nhân duyên nên tướng sở tướng đều không, vì tướng sở tướng không nên vạn vật cũng không. Tại sao? Vì lìa tướng sở tướng lại không có vật. Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi không vật, nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật?

Do nhân duyên mà quán sát, nên thấy năng tướng, sở tướng đều không. Vì năng tướng sở tướng không, nên vạn vật cũng không.

Vì vật không, chẳng phải vật cũng không, bởi vật diệt nên gọi là không vật. Vật không tức cái có không thì cái chẳng có cũng phải không. Vật diệt tức vật tan hoại thì gọi là không vật.

Nếu không vật thì chỗ nào diệt gọi là không vật? Nếu đã là hư không, là không vật, thì làm sao nói không vật được. Bởi có vật, rồi khi nào vật đó hoại mới gọi là không vật. Cũng như có cái bàn, khi cái bàn hư mới nói không có cái bàn. Có vật mới nói không, còn đã không vật rồi thì còn cái gì diệt, mà gọi là không vật.

Vì vật, không vật không, nên tất cả pháp hữu vi đều không. Vì pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không. Vì pháp hữu vi vô vi không, nên ngã cũng không.

Ở trên dẫn chứng quanh co để đưa đến kết thúc cho thấy, tất cả pháp không nên ngã cũng không. Ngã không, vậy cái gì đang có mặt đây? Chỗ này tôi nhắc đi nhắc lại kỹ cho mọi người nhớ rõ.

Chúng ta tu có tiến được hay không, là căn cứ trên bản ngã còn hay hết. Nếu bản ngã còn nguyên vẹn thì càng tu ngã càng cao. Như khi mình ngồi thiền được ba tiếng đồng hồ, thấy mấy người kia ngồi có nửa tiếng rồi xuống, liền cười người ta tu hành không ra gì. Mình làm được một công tác hoặc một Phật sự nào thì tự cao, thấy người khác làm không được thì chê bai. Càng làm bản ngã càng tăng. Vì khen chê là có tạo nghiệp, tự cao ngã mạn thì đạo đức thấp. Cho nên nếu bản ngã nguyên vẹn, khi tu thấy mình giỏi chừng nào thì cái tôi càng lớn chừng nấy. Phá tan được chấp ngã thì tu hành

hoặc làm tất cả Phật sự gì cũng đều trở thành thù thắng. Bởi thấy mình không thật, cho nên khen hay chê cũng không thành vấn đề. Mình thật thì khen chê mới quan trọng, còn không thật rồi thì khen chê cũng như hư không thôi. Được mất, vui buồn v.v... tất cả đều không còn quan trọng nữa.

Chư Phật luôn chủ trương vô ngã, cho nên người tu càng lâu thì ngã phải càng giảm. Chúng ta thử kiểm điểm lại xem, mình tu bao năm rồi bản ngã giảm được bao nhiêu phần trăm? Hay là năm đầu vào đạo cái ngã chừng mười phần trăm, ở được một năm thêm được mười một phần trăm, lần lần mỗi năm mỗi tăng, tăng cho tới mười năm, hai mươi năm cái ngã gần một trăm phần trăm. Tại sao vậy? Vì lúc mới vào chùa, thấy ai cũng kính nể cúi đầu đàng hoàng, đến lúc ở trong chùa mười năm hai chục năm, thấy ai tới chẳng những không cung kính họ, mà ngược lại thấy họ thiếu cung kính mình, bởi vì tôi nay đã là Tỳ-kheo Bồ-tát rồi! Như vậy càng tu thì bản ngã càng cao, mà ngã càng cao thì đạo đức càng giảm.

Tu là cốt phá ngã, muốn phá ngã thì không thể nói suông, mà phải nhắc tới nhắc lui, đập đánh thường xuyên lâu ngày nó mới bể mới nát ra. Nếu cứ cho tôi hay, tôi giỏi... riết rồi bản ngã to dần; càng tu mà ngã càng tăng, đó không phải là tu. Chúng ta hơi ngược ngạo, nói mình tu để dẹp hết các thứ tội lỗi phiền não chấp nê, nhưng lâu năm chấp nê càng nhiều, phiền não theo đó cũng không ít. Phiền não không ít là tu tiến hay lùi? Nếu người thật tu thì phải gỡ bỏ những thứ chấp nê.

Vì chấp nê là nương nơi bản ngã mà ra, không có cái chấp nào lìa ngoài bản ngã. Thí dụ nói tôi mất cái đồng hồ, tôi buồn quá! Tôi mất đôi dép, tôi buồn quá! Tại sao tôi buồn? Vì cái đồng hồ vừa ý để tôi coi giờ, đôi dép vừa chân để tôi đi, mà bây giờ mất đi thành ra buồn. Tất cả những thứ đó chung quy chỉ là vì mình mà thôi.

Như vậy chúng ta buồn lo sợ sệt... đều từ gốc chấp ngã ra. Tại sao chúng ta sợ ma? Vì chấp ngã, vì cho rằng ma nó bắt mình, nó hớp hồn mình, làm mình chết, mình điên v.v... Cho nên nghe nhắc đến ma là phát run lên, chưa từng thấy ma là gì mà đã sợ rồi. Do bản ngã quá to, nên cái gì liên hệ tới nó là mình vội vàng bảo vệ. Chúng ta không muốn nó phát triển thì phải làm cho nó suy giảm. Nếu gặp người chê bai rầy la thì đó là cơ hội làm cho bản ngã suy giảm. Vậy mà có ai chịu cho người chê bai rầy rà không? Chê là làm cho bản ngã mất đi mà không chịu, còn khen là làm cho bản ngã tăng trưởng mà lại chịu.

Nếu thật tình tu thì phải chấp nhận những thứ đục đẽo để thành Phật. Muốn có pho tượng Phật đẹp, mà để nguyên khúc gỗ gồ ghề thì làm sao đẹp được. Nên phải chịu khó để cho thợ đục đẽo ngày này tháng kia, chừng nào tượng đẹp rồi mới để lên bàn thờ. Phật được người để lên bàn kính thờ cũng phải cực lắm, chứ đâu có khỏe. Chúng ta cũng vậy, trong sự tu hành thành tựu được phải qua bao phen đục đẽo. Chừng nào gặp những thứ chê bai, rầy la, hủy báng... mà vẫn an nhiên tự tại, chừng đó mình có thể được ngồi trên bàn cho người kính lễ.

Nếu gặp việc động tới liền la oai oái, thì chắc mãi mãi chỉ là một khúc gỗ mà thôi, chứ không thể nào thành tượng Phật được.

Ngài Long Thọ lý luận cho thấy, tất cả pháp từ nhân đến quả, cho tới duyên, rồi tới có tướng không tướng v.v... đều không có một pháp thật. Pháp không thật thì ngã cũng không thật. Thấy ngã không thật tức là vô ngã, mọi việc tu hành theo đó thành tựu. Sở dĩ chúng ta tu trầy trật, có khi làm thinh không nói chuyện với ai để ráng tu cho được. Nhưng bữa nào có người chọc thì nổi cáu lên liền, vì còn chấp ngã. Cho nên trong việc tu hành, chủ yếu là phá tan chấp ngã. Muốn phá chấp ngã thì phải phá hết những thứ vây quanh liên hệ với nó. Nếu còn để nguyên các thứ đó mà muốn vô ngã thì không thể được. Nếu còn thấy đồng hồ là thật, cái bàn là thật, cái nhà là thật v.v... thì cái ngã cũng là thật. Còn thấy tất cả các pháp đó là duyên hợp hư dối, thì thân này cũng là giả tướng giả danh, vậy ngã làm sao thật được. Đó là tu mà không thấy có tu.

Lý Bát-nhã nói không mà không phá hoại cái có. Do không có thật thể cố định nên nói là không, chứ không phải không ngơ. Nếu nói không ngơ thì bị rơi vào lỗi chấp tăng ích và tổn giảm. Chấp tăng ích là sao? Chấp tổn giảm là sao? Như cái bàn này không có thật thể cố định, mà mình cho nó là thật, làm thêm lớn cái giả của nó, gọi là chấp tăng ích. Còn nói cái bàn này không ngơ, đó là chấp tổn giảm. Phàm phu chấp theo lối tăng ích, Nhị thừa chấp theo lối tổn giảm. Cái bàn không thật mà thấy có thật, đó là cái nhìn mê muội

của phàm phu. Nhị thừa thì thấy cái bàn này mai mốt hoại diệt thành không, nói không tức là phủ nhận lẽ hiện hữu của cái bàn. Bát-nhã nói cái bàn có trên giả tướng giả danh, không có thật thể cố định, nên không kẹt bên tăng ích cũng không kẹt bên tổn giảm, là cái thấy của trung đạo.

Trung đạo là không ở bên này cũng không ở bên kia, không kẹt bên có cũng không kẹt bên không, là cái thấy đúng như thật. Cho nên tinh thần Bát-nhã là phá chấp có và chấp không. Nếu nói Bát-nhã chấp không là vu oan cho Bát-nhã, là không hiểu gì về Bát-nhã. Ngôn ngữ chuyên môn trong Bát-nhã gọi là *đương thể tức không*. Chữ không này không phải sau khi hoại diệt gọi là không, mà ngay cái bàn đang hiện hữu đây, biết rõ nó không có thật thể cố định, chẳng qua chỉ tạm có trên giả tướng giả danh thôi, đó gọi là đương thể tức không. Tức là ngay nơi hiện tướng mà thấy được lý không của nó. Thấy theo giả danh giả tướng, gọi là thế tục đế hay tục đế, tức là theo cái nhìn của thế tục: đây là cái bàn, có tướng như vậy, có tên như vậy. Thấy theo lý đương thể tức không là chân đế, tức ngay cái bàn thấy thẳng vào lý thật của nó. Chỗ này chúng ta phải hiểu cho thật rõ thì đọc các kinh điển mới không bị trở ngại.

VI- QUÁN NHẤT DỊ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Tướng cùng với sở tướng,
Một, khác không thể được,
Nếu không có một, khác,
Hai thứ làm sao thành?

Tướng và sở tướng ấy, nếu một không thể được, khác cũng không thể được. Nếu một khác không thể được thì hai thứ ắt chẳng thành, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì tướng sở tướng không, nên tất cả pháp đều không.

<u>Hỏi</u>: Tướng, sở tướng thường thành, tại sao chẳng thành? Ông nói tướng, sở tướng một khác không thể được, nay sẽ nói: Phàm vật tướng tức là sở tướng hoặc tướng khác sở tướng, hoặc ít phần là tướng nhiều phần là sở tướng. Như tướng thức

là thức, lìa sở dụng thức lại không có thức, như tướng thọ là thọ, lìa sở dụng thọ lại không có thọ, những tướng như thế tức là sở tướng.

Như Phật nói diệt ái gọi là tướng Niết-bàn, ái là pháp hữu vi hữu lậu, diệt là pháp vô vi vô lậu. Như người tin có ba tướng, ưa gần gũi người lành, ưa thích nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc ấy là nghiệp thân khẩu nên nhiếp thuộc sắc ấm, tin là tâm sở nên nhiếp thuộc hành ấm. Ấy gọi là tướng cùng sở tướng khác.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sở tướng ít phần gọi là tướng. Thế nên hoặc tướng tức sở tướng, hoặc tướng khác sở tướng, hoặc sở tướng ít phần là tướng. Ông nói một khác chẳng thành nên tướng sở tướng chẳng thành, việc ấy không phải.

<u>Đáp</u>: Ông nói hoặc tướng là sở tướng, như thức v.v... việc ấy không phải. Vì cớ sao? Bởi vì tướng bị biết gọi là sở tướng, hay sở dụng gọi là tướng. Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm, như con mắt không thể tự thấy, thế nên ông nói thức tức là tướng, sở tướng, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì không nên phân biệt là tướng là sở tướng, nếu phân biệt là tướng là sở tướng thì không nên nói tướng tức là sở tướng.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì nhân quả ắt là một. Vì cớ sao? Vì tướng là nhân sở tướng là quả, hai cái ấy ắt là một; mà thật chẳng phải một; thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.

Ông nói tướng khác sở tướng, ấy cũng không phải. Ông nói diệt ái là tướng Niết-bàn, chẳng nói ái là tướng Niết-bàn. Nếu nói ái là tướng Niết-bàn thì nên nói tướng sở tướng khác. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn thì không được nói tướng sở tướng khác.

Lại ông nói người tin có ba tướng, đều chẳng khác tin, nếu không tướng thì không ba việc này, thế nên chẳng được nói tướng sở tướng khác. Lại tướng sở tướng khác, thì tướng lại nên có tướng, ắt là vô cùng. Việc ấy không phải. Thế nên tướng sở tướng chẳng được khác.

<u>Hỏi</u>: Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia, như thế tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia.

<u>Đáp</u>: Ông nói dụ đèn, trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trái với trước nói, ông trước nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải.

Lại ông nói trong sở tướng ít phần là tướng, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Vì nghĩa này hoặc ở trong một, hoặc ở trong khác, nghĩa một khác trước đã phá, nên biết ít phần tướng cũng phá.

Như thế các thứ nhân duyên, tướng sở tướng một không thể được khác không thể được, lại không có pháp thứ ba thành tướng sở tướng, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì hai thứ không nên tất cả pháp đều không.

Giảng:

Nhất là một, là đồng. Dị là hai, là khác. *Quán nhất dị môn* là môn quán để thấy tất cả pháp là một hay là khác, hoặc là đồng hay là khác. Như thân chúng ta có hai phần, vật chất và tinh thần, vậy tinh thần và vật chất là một hay là khác? Nếu một thì thể xác hoại, tinh thần cũng hoại luôn. Nếu nói khác tức là hai, hai thì không liên hệ nhau, tay chân tự làm không đợi tinh thần điều khiển. Thói quen chúng ta thường hay nói cái này là đồng hay là khác, một hay là hai, cứ phân chia ra. Nhưng sự vật không thể phân chia, không thể tách rời ra được. Không tách rời mà nói một nói khác đều là sai. Tất cả pháp có mặt là trên cái hư dối không thật, nên không thể cố định như thế này hoặc như thế kia. Đặt tính cách cố định cho nó như thế nào, đều là sai lầm. Cho nên ở môn này ngài sẽ chỉ cho thấy chỗ sai lầm đó.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao?

Tướng cùng với sở tướng,
Một, khác không thể được,
Nếu không có một, khác,
Hai thứ làm sao thành?

Tướng cùng với sở tướng, tức năng tướng và sở tướng. *Một, khác không thể được.* Như cột và nhà là một hay là khác? Cột tức là nhà được không? Cột là cột làm sao tức là nhà được. Nếu cột không tức là nhà, thì không phải một. Nếu cột không riêng với nhà, thì không phải khác. Như vậy một không được mà khác cũng không được. Năng không được, sở cũng không được. Năng sở không được thì là có hay là không?

Nếu không có một, khác, hai thứ làm sao thành? Nhà, cột... chỉ là giả danh giả tướng không có thật thể, vậy mà lâu nay chúng ta cứ chấp, cột tức là nhà, nhà tức là cột, hoặc chấp nhà khác, cột khác. Nhà và cột không phải tức, cũng không phải lìa. Như vậy không có một cũng không có khác, nên hai thứ năng và sở không thành.

Tướng và sở tướng ấy, nếu một không thể được, khác cũng không thể được. Nếu một khác không thể được thì hai thứ ắt chẳng thành, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì tướng sở tướng không, nên tất cả pháp đều không.

Năng tướng và sở tướng một khác không thể được, nên năng sở không thành, mà năng sở không thành thì nhân quả cũng không thành, vì năng là nhân, sở là quả. Tất cả pháp thành là từ nhân và quả, mà nhân quả không thành nên tất cả pháp đều không thành.

Do nghe ngài bác như vậy, nên ngoại nhân liền cứu lại.

Hỏi: Tướng, sở tướng thường thành, tại sao chẳng thành? Ông nói tướng, sở tướng một khác không thể được, nay sẽ nói: Phàm vật tướng tức là sở tướng hoặc tướng khác sở tướng, hoặc ít phần là tướng nhiều phần là sở tướng. Như tướng thức là thức, lìa sở dụng thức lại không có thức, như tướng thọ là thọ, lìa sở dụng thọ lại không có thọ, những tướng như thế tức là sở tướng.

Ngoại nhân đưa ra ba trường hợp để cứu:

Phàm vật tướng tức là sở tướng. Một là năng tướng và sở tướng đồng.

Hoặc tướng khác sở tướng. Hai là năng tướng và sở tướng khác, tức là dị.

Hoặc ít phần là tướng, nhiều phần là sở tướng. Ba là ở trong đó phần ít là năng tướng, phần nhiều là sở tướng.

Kế tiếp ngoại nhân giải thích thứ tự về ba trường hợp đó.

Như tướng thức là thức, lìa sở dụng thức lại không có thức. Thí dụ thứ nhất là thức. Cái biết của con mắt gọi là nhãn thức. Khi con mắt nhìn thấy sự vật thì nhãn thức là năng tướng, thấy sự vật là sở tướng. Như vậy cái thấy sự vật và cái thức của mắt là đồng, nghĩa là năng và sở là đồng. Nhãn thức là cái biết của con mắt, thấy cảnh biết cũng là cái biết của thức. Năng sở không rời nhau nên năng tức là sở. Nhãn thức là năng, biết sự vật là sở, như vậy năng là thức, rồi thấy biết sự vật cũng là thức, tức năng thức và sở thức là đồng.

Như tướng thọ là thọ, lìa sở dụng thọ lại không có thọ. Như khi lưỡi xúc chạm vị liền biết vị ngon dở, xúc chạm đó tức là cái biết của lưỡi. Cái biết của lưỡi là năng thức, phân biệt vật ngon dở là sở thức. Như vậy thọ và sở thọ là một, là tức, vì nó không rời nhau. Nên nói *những tướng như thế tức là sở tướng*.

Đó là giải thích năng tướng tức sở tướng, là đồng. Ngoại nhân lại đưa thí dụ để nói năng tướng và sở tướng khác.

Như Phật nói diệt ái gọi là tướng Niết-bàn, ái là pháp hữu vi hữu lậu, diệt là pháp vô vi vô lậu.

Diệt ái là sở tướng, ái là năng tướng. Ái là hữu vi hữu lậu, diệt ái là vô vi vô lậu. Hai cái khác nhau rõ ràng, năng tướng khác sở tướng.

Như người tin có ba tướng, ưa gần gũi người lành, ưa thích nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc ấy là nghiệp thân khẩu nên nhiếp thuộc sắc ấm, tin là tâm sở nên nhiếp thuộc hành ấm. Ấy gọi là tướng cùng sở tướng khác.

Bởi người có lòng tin nên mới thích gần bạn lành, thích nghe pháp, thích làm việc bố thí. Như vậy lòng tin là năng tướng, làm ba việc lành là sở tướng. Ba việc lành ấy là: ưa gần người lành, ưa nghe pháp, ưa làm việc bố thí. Ba việc này là nghiệp thân khẩu, nên nhiếp thuộc sắc ấm. Lòng tin thuộc về hành ấm. Như vậy sở tướng thuộc về sắc ấm, mà năng tướng lại thuộc hành ấm, nên nói năng tướng sở tướng khác.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sở tướng ít phần gọi là tướng. Thế nên hoặc tướng tức sở tướng, hoặc tướng khác sở tướng, hoặc sở tướng ít phần là tướng. Ông nói một khác chẳng thành nên tướng sở tướng chẳng thành, việc ấy không phải.

Như chánh kiến là tướng đạo, đối với đạo là ít phần. Lại sanh trụ diệt là tướng hữu vi, đối với pháp hữu vi là ít phần. Như thế ở trong sở tướng ít phần gọi là tướng. Chánh kiến là một phần trong bát chánh đạo, thuộc năng tướng. Như vậy năng tướng là một phần nhỏ trong sở tướng. Tất cả sự vật có tướng trên thế gian này cũng đều là pháp hữu vi, mà phàm là pháp hữu vi thì có đủ ba tướng, sanh trụ diệt. Như cái bàn có ba tướng sanh trụ diệt của cái bàn, cái nhà có ba tướng sanh trụ diệt của cái nhà. Như vậy sanh trụ diệt là một bộ phận nhỏ của tất cả pháp hữu vi.

Thế nên hoặc tướng tức sở tướng, hoặc tướng khác sở tướng, hoặc sở tướng ít phần là tướng. Như trên nói, pháp hữu vi trùm hết tất cả pháp, mà sanh trụ diệt là một phần nhỏ của tất cả pháp, vì vậy *một khác chẳng thành, nên tướng sở tướng chẳng thành, việc ấy không phải.*

Ý ngoại nhân cho rằng, ông nói năng tướng sở tướng không phải một, không phải khác, nhưng sự thật có một phần nhỏ là năng tướng, phần lớn là sở tướng, tôi nói có lý luận đàng hoàng, còn chỗ ông nói là không đúng rồi.

Đáp: Ông nói hoặc tướng là sở tướng, như thức v.v... việc ấy không phải. Vì cớ sao? Bởi vì tướng bị biết gọi là sở tướng, hay sở dụng gọi là tướng. Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm, như con mắt không thể tự thấy, thế nên ông nói thức tức là tướng, sở tướng, việc ấy không phải.

Luận chủ bẻ lại, ông nói thức đó gồm cả năng tướng và sở tướng, việc ấy không phải. Vì nếu nói thức là cái hay biết, rồi lại biết sự vật là cái bị biết, thì cái hay biết là nó, mà cái bị biết cũng là nó luôn. Hay biết là năng tướng, biết sự vật là sở tướng, như vậy năng tướng và sở tướng là một, nên ở đây ngài bẻ lại rằng năng tướng sở tướng không phải một. Tại sao?

Bởi vì tướng bị biết gọi là sở tướng, hay sở dụng gọi là tướng. Thí dụ con mắt thấy là thấy sự vật bên ngoài, thì sự vật bên ngoài là cái bị biết, còn cái biết kia hay biết sự vật là sở dụng của nó, chứ không phải cái bị biết. Như vậy cái bị biết là sở tướng ở bên ngoài, thì làm sao nói năng tướng sở tướng là một được.

Phàm vật không thể tự biết, như ngón tay không thể tự xúc chạm. Phàm vật không thể tự biết, giống như ngón tay không thể tự xúc chạm, phải có một vật nào đó chạm vào, thì nó mới biết đó là trơn hay nhám... Khi có xúc chạm để phân biệt được là phải có cảnh đối đãi, cảnh đối đãi là sở, cái hay biết cảnh là năng. Vậy thì năng thức và sở thức không phải là một, lý của ông nói trật rồi, việc ấy không phải.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì không nên phân biệt là tướng là sở tướng, nếu phân biệt là tướng là sở tướng thì không nên nói tướng tức là sở tướng.

Nếu tướng tức là sở tướng thì không nên phân biệt là tướng là sở tướng, vì đã là một thì đâu còn nói hai, hay nói năng sở chi nữa.

Lại nữa, nếu tướng tức là sở tướng thì nhân quả ắt là một. Vì cớ sao? Vì tướng là nhân sở tướng là quả, hai cái ấy ắt là một; mà thật chẳng phải một; thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.

Tướng là nhân, sở tướng là quả, hai cái ấy chẳng phải một, *thế nên tướng tức là sở tướng, việc ấy không phải.* Đây là bác cái tức, là đồng hay là nhất, bây giờ tới phá cái dị.

Ông nói tướng khác sở tướng, ấy cũng không phải. Ông nói diệt ái là tướng Niết-bàn, chẳng nói ái là tướng Niết-bàn. Nếu nói ái là tướng Niết-bàn thì nên nói tướng sở tướng khác. Nếu nói diệt ái là tướng Niết-bàn thì không được nói tướng sở tướng khác.

Ái là năng tướng, diệt ái là sở tướng, vậy năng tướng là hữu vi, sở tướng là vô vi. Nhưng bây giờ nói năng tướng là nhân, sở tướng là quả, mà diệt ái là quả của ái được không? Như hạt lúa là nhân, tức năng tướng, lên cây lúa là quả, tức sở tướng. Nó phải có một chiều tiến lên theo nhau thì mới nói năng sở được, còn một cái có và một cái không, mà nói cái không là sở, cái có là năng, ái là năng tướng, diệt ái là sở tướng

thì không được. Vì diệt ái là hết ái, hết ái thì nhân hết, nhân hết làm sao gọi là năng sở được. Đó là bác chấp năng sở khác.

Lại ông nói người tin có ba tướng, đều chẳng khác tin, nếu không tướng thì không ba việc này, thế nên chẳng được nói tướng sở tướng khác. Lại tướng sở tướng khác, thì tướng lại nên có tướng, ắt là vô cùng. Việc ấy không phải. Thế nên tướng sở tướng chẳng được khác.

Trở lại thí dụ thứ hai nói lòng tin là năng tướng, rồi làm ba việc là gần người lành, nghe pháp, bố thí là sở tướng. Như vậy lòng tin là năng tướng thuộc hành ấm, ba việc làm là sở tướng thuộc sắc ấm, nên năng tướng sở tướng có. Nhưng đây nói ba việc này đều không rời lòng tin, nếu không có lòng tin thì không có ba việc này. Không rời lòng tin mà nói khác nhau là không được.

Vậy là bác năng tướng sở tướng khác rồi. Giờ ngoại nhân lại tiếp tục cứu năng tướng sở tướng là khác.

<u>Hỏi</u>: Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia, như thế tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia.

Như đèn hay chiếu cũng hay chiếu kia nữa, vì vậy nó hay làm năng tướng cũng hay làm sở tướng, chứ đâu có gì mà không được.

<u>Đáp</u>: Ông nói dụ đèn, trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trái với trước nói, ông trước nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng hay tự tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải.

Luận chủ bẻ lại, ông nói thí dụ về ngọn đèn trong ba tướng hữu vi đã phá. Lại trước ông nói tướng sở tướng khác, mà nay nói tướng tự duyên tướng cũng hay làm tướng kia, việc ấy không phải. Ngọn đèn và chiếu sáng của ngọn đèn hai cái khác nhau là không đúng, lý này tự mâu thuẫn rồi.

Lại ông nói trong sở tướng ít phần là tướng, việc ấy không phải. Vì có sao? Vì nghĩa này hoặc ở trong một, hoặc ở trong khác, nghĩa một khác trước đã phá, nên biết ít phần tướng cũng phá.

Đây là đáp *trong sở tướng ít phần là tướng,* ít phần là năng tướng tức sở tướng hay đồng với sở tướng, hoặc khác với sở tướng. Đồng sở tướng lý này đã phá, khác sở tướng cũng dẹp luôn rồi, nên cái ít phần này cũng không thành.

Như thế các thứ nhân duyên, tướng sở tướng một không thể được khác không thể được, lại không có pháp thứ ba thành tướng sở tướng, thế nên tướng sở tướng đều không. Vì hai thứ không nên tất cả pháp đều không.

Trước là phá ngã chấp, đến đây kết thúc là phá pháp chấp. Nếu ngã không có thật thể cố định thì pháp cũng không có thật thể cố định. Hằng thấy ngã không thật, pháp không thật, rõ ràng không chút nào quên, đó là Bồ-tát. Bồ-tát là hữu tình giác, tức là một chúng hữu tình được giác ngộ. Như vậy chuyện tu làm Bồ-tát đâu có dành riêng cho ai, người nào thấy ngã pháp không thật thì đó là giác, là Bồ-tát. Còn thấy ngã pháp đều thật là mê, là chúng sanh.

Như có bài kệ nói:

Tạc nhật dạ-xoa tâm
Kim triêu Bồ-tát diện,
Bồ-tát dữ dạ-xoa
Bất cách nhất điều tuyến.

Hôm qua mới là mặt quỷ dạ-xoa, bữa nay đổi lại thành mặt Bồ-tát. Vậy giác và mê cách nhau bao nhiêu? Bồ-tát cùng dạ-xoa, chẳng cách một sợi tơ. Đâu có xa. Từ mê tới ngộ không có cách biệt, không có ranh giới. Bởi không cách biệt, không ranh giới, cho nên một khi chuyển tâm đổi cái nhìn thì liền thành, dễ như trở bàn tay không có gì khó khăn. Bởi nếu thấy ngã pháp đều là giả tướng giả danh, không có thật thể cố định, cả ngày cả tháng cả năm đi đứng nằm ngồi v.v... đều thấy như vậy, thì đó là Bồ-tát. Còn ngược lại thấy cái gì cũng thật, thì đó là phàm phu. Gần gũi vô cùng. Vậy mà chúng ta còn không chịu tu để thành Bồ-tát, lại cứ làm chúng sanh, làm phàm phu hoài. Chúng ta cứ chuyển đi, đừng mang tâm mê muội đó nữa! Nếu lúc nào cũng thấy thân này là giả, sự vật là giả, thấy rõ ràng không nghi ngờ chút nào, ai nói mình là ngu, là gì gì... thì mình cũng là Bồ-tát. Vì mình đang làm việc của Bồ-tát, đang nhìn bằng con mắt giác ngộ như Bồ-tát.

Sự tu cốt yếu ở chuyển mê thành ngộ. Nghĩa là chuyển cái mê lầm, thấy mình thật thấy người thật thấy sự vật thật, thành cái thấy người vật cảnh... tuy có đây, nhưng đều không phải thật có. Thấy được vậy là đã hết mê. Học pháp để giúp chúng ta hết mê, đó là tu.

Chúng ta học luận, thấy có dạy tu gì đâu, chỉ lý luận để bẻ, để phá chấp thôi. Nhưng sự thật đó là lối dạy tu khéo léo, chỉ cho phá cái chấp lầm từ thuở nào, giúp chúng ta chuyển mê thành ngộ. Bởi hết mê là giác, mà giác là Bồ-tát. Giác nhỏ thì làm Bồ-tát nhỏ, giác lớn thì làm Bồ-tát lớn, giác vừa vừa thì làm Bồ-tát vừa vừa. Nếu một ngày mười hai tiếng mà giác được bốn tiếng thì đó là Bồ-tát con, giác được sáu tiếng thì là Bồ-tát bậc trung, giác được chừng mười tiếng là đại Bồ-tát, nếu giác luôn thì là Phật.

Như vậy tu không phải là chuyện khó, chuyện xa vời đâu đâu, mà chính là chuyển mê thành giác. Bởi thế nên nếu thấy tất cả pháp không có năng tướng thật, không có sở tướng thật, thì tất cả pháp cũng đều không thật. Thấy rõ ràng là phá được pháp chấp, phá được ngã chấp.

Thường thường học luận là bắt buộc phải tới Đại học Phật giáo mới học, vì luận dẫn toàn là những danh từ Phật học, nên nếu không học qua ở cấp dưới rồi thì nghe không thể biết, rồi tưởng như chuyện trên trời trên mây. Nhưng nếu học kỹ hiểu rõ, chúng ta mới thấy được cách lý luận chặt chẽ thâm sâu tế nhị vô cùng.

VII- QUÁN HỮU VÔ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì có không một lúc không thể được, chẳng phải một lúc cũng không thể được. Như nói:

Có không một lúc không,

Lìa không có cũng không,

Chẳng lìa không có có,

Có ắt phải thường không.

Có không tánh trái nhau, trong một pháp không nên chung có, như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh, việc ấy trong Trung Luận đã nói.

Nếu bảo lìa không có có không lỗi, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Lìa không làm sao có cái có? Như trước nói "khi pháp sanh thông tự thể chín pháp

chung sanh", như trong A-tỳ-đàm nói "có cùng vô thường chung sanh". Vô thường là tướng diệt, nên gọi vô thường. Thế nên lìa không thì có ắt chẳng sanh. Nếu chẳng lìa vô thường, có cái có sanh, thì có ắt thường không.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại, mà thật có trụ, thế nên có chẳng thường không. Nếu lìa vô thường có cái có sanh thì việc ấy không phải. Vì cớ sao? Vì lìa vô thường cái có thật chẳng sanh.

Hỏi: Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có (vô thường). Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Trong khoảng cái sanh diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Vô thường thì hoại. Đắc thường khiến bốn việc thành tựu. Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không.

Đáp: Ông nói vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, khi sanh có nên hoại, khi hoại có nên sanh. Lại nữa, sanh diệt đều không. Vì cớ sao? Khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.

Lại nữa, pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh, khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì cớ sao? Vì trụ hoại trái nhau. Khi lão

thì không trụ, khi trụ thì không lão. Thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đắc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn. Vì cớ sao? Cái có ấy nếu cùng vô thường chung sanh, vô thường là tướng hoại, phàm vật khi sanh không tướng hoại, khi trụ cũng không tướng hoại, khi ấy chẳng phải là không tướng vô thường sao?

Như hay biết nên gọi là thức, chẳng hay biết thì không tướng thức. Hay thọ nên gọi thọ, chẳng hay thọ thì không tướng thọ. Hay niệm nên có tên niệm, chẳng hay niệm thì không tướng niệm. Khởi là tướng sanh, chẳng khởi thì không tướng sanh. Nhiếp trì là tướng trụ, chẳng nhiếp trì thì không tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão, chẳng chuyển biến thì không tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng tử, thọ mạng chẳng diệt thì không tướng tử. Như thế hoại là tướng vô thường, lìa hoại không tướng vô thường. Nếu khi sanh trụ tuy có vô thường mà không thể hoại cái có, về sau hay hoại cái có thì đâu cần chung sanh.

Như thế nên tùy khi cái có hoại mới có vô thường. Thế nên vô thường tuy chung sanh sau mới hoại cái có, việc ấy không phải. Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không.

Giảng:

Quán hữu vô môn là môn quán về có và không. Bởi tất cả chúng ta nói cái gì cũng xác định là có hoặc là không, thấy có là thật có, không là thật không. Thấy có thật tức là thấy sự vật thật, là cái thấy mê lầm. Cho nên môn này là phá có và không đều không thật.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì có không một lúc không thể được, chẳng phải một lúc cũng không thể được.

Có và không đồng thời không thể được, mà khác thời cũng không thể được. Đồng thời không thể được thì phải rồi, nhưng khác thời tại sao không thể được? Thí dụ cái bàn là có, hư không là không, nên nói có cái bàn là do đối với cái không. Nếu chung quanh đầy bít hết thì cái bàn này nói có là có với cái gì? Như vậy cái có và cái không, là có mặt đồng thời hay không đồng thời? Đồng thời nhưng không phải là một. Trong có là có, trong không là không, chứ có và không không thể chung được.

Như nói:

Có không một lúc không,
Lìa không có cũng không,
Chẳng lìa không có có,
Có ắt phải thường không.

Có không một lúc không. Nếu nói có và không đồng thời thì thành không.

Lìa không có cũng không. Có và không khác thời cũng là không.

Chẳng lìa không có có, có ắt phải thường không. Nếu không lìa không mà có cái có, thì cái có đó ắt phải thường không. Câu này dễ hiểu hay khó? Có mà không rời không, thì cái có đó cũng phải là không luôn. Như nói sống mà không rời chết, tức là chết. Có không rời không, tức là không. Chỗ này phải tế nhị lắm mới thấy cái hay của lý luận, nếu không hiểu, không nhận định chín chắn, thì dễ bị hiểu lầm. Đây mới giải thích.

Có không tánh trái nhau, trong một pháp không nên chung có, như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh, việc ấy trong Trung Luận đã nói.

Có không tánh trái ngược nhau, trong một cái không thể ở chung được. Nên nói *trong một pháp không nên chung có. Như khi sanh thì không tử, khi tử thì không sanh.* Lý này về sau học Trung Quán Luận sẽ thấy thêm.

Nếu bảo lìa không có có không lỗi, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Lìa không làm sao có cái có?

Nếu ông bảo rằng lìa cái không riêng có cái có, việc ấy không phải. Vì có là đối với không, mà đã lìa không rồi thì làm sao nói có được. Như tối và sáng, bởi có tối nên mới nói sáng, nếu rời tối còn nói sáng làm gì? Nên nói lìa không mà nói có là không đúng. Bởi vì hai cái là đối đãi, mà đối đãi thì không thể rời nhau được.

Như trước nói "khi pháp sanh thông tự thể chín pháp chung sanh", như trong A-tỳ-đàm nói "có cùng vô thường chung sanh". Vô thường là tướng diệt, nên gọi vô thường.

A-tỳ-đàm là tiếng Phạn, dịch là Luận. Đây chỉ nói chung *như trong A-tỳ-đàm,* mà không có dẫn chính xác là bộ luận nào nói, nên chúng ta không tra khảo được.

Vô thường là tướng diệt, mà tướng diệt tức là không, nên gọi vô thường.

Thế nên lìa không thì có ắt chẳng sanh. Nếu chẳng lìa vô thường, có cái có sanh, thì có ắt thường không.

Chẳng lìa tức là hằng có. Hằng có cái vô thường, tức là hằng có cái chết, thì nó là chết. Thế nên, nếu chẳng lìa vô thường mà có cái khác sanh, thì ắt là thường không, vì nó là không.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại, mà thật có trụ, thế nên có chẳng thường không. Nếu lìa vô thường có cái có sanh thì việc ấy không phải. Vì cớ sao? Vì lìa vô thường cái có thật chẳng sanh.

Nếu cái có thường không, ban đầu không có trụ, vì thường hoại. Nếu cái có thường không, không tức là vô thường, vô thường thì đâu có trụ, vì nó thường hoại, *mà thật có trụ,* thế nên cái có đó không thể thường không. *Nếu lìa vô thường có cái có sanh,* cũng không đúng. *Vì lìa vô thường cái có thật chẳng sanh,* bởi vô thường là cái không, mà lìa cái không làm sao có cái có. Cho nên lìa cái không có cái có không thể được.

<u>Hỏi</u>: Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có (vô thường). Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Trong khoảng cái sanh, diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Vô thường thì hoại. Đắc thường khiến bốn việc thành tựu. Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không.

Đây là lời nói cứu lại. Những câu này nếu chúng ta mới đọc qua không chín chắn thì không làm sao hiểu nổi.

Khi cái có sanh, đã có vô thường mà chưa phát, khi diệt mới phát hoại là có vô thường. Nghĩa là, khi cái có sanh ra thì đã có vô thường ngầm trong đó, mà vì chưa hiện ra nên không thấy, đợi khi hoại rồi vô thường mới hiện rõ.

Như thế sanh, trụ, diệt, lão, đắc đều đợi thời mà phát. Khi có khởi, sanh là dụng, khiến có sanh. Ngoại nhân chấp cho rằng, khi cái có khởi sanh thì nó là cái dụng để khởi sanh, nên khiến có cái sanh. Sanh là do cái có phát khởi thì gọi đó là sanh.

Trong khoảng cái sanh diệt, trụ là dụng, gìn giữ là có. Khi cái sanh hoại diệt bước qua trụ, trụ là dụng, mà dụng là gìn giữ, gìn giữ là có. Có cái gì? Có cái trụ. Đây nói sanh trụ diệt, đầu tiên do cái sanh phát khởi nên có cái dụng, gọi đó là sanh. Cái sanh này diệt rồi tới trụ. Trụ là cái có công dụng gìn giữ một thời gian,

nên gọi là trụ. Bởi trụ phải qua thời kỳ sanh, sanh qua rồi mới tới trụ. Như nói mẹ sanh con, khi con lọt lòng mẹ lúc đó gọi là sanh, rồi gìn giữ thân này tồn tại một thời gian, gọi là trụ. Lúc thời kỳ trụ thì không nói sanh nữa, vì cái sanh đã qua rồi.

Khi diệt, vô thường là dụng, diệt là có. Trụ rồi tới diệt. Khi diệt thì vô thường là dụng của diệt, diệt có là khi trụ tan hoại nên mới có. Như vậy sanh trụ diệt ba chặng, mỗi chặng mỗi chặng đều có liên hệ nhau.

Lão biến sanh đến trụ, biến trụ đến diệt. Từ sanh đổi thay lần lần tới trụ, từ trụ đổi lần lần tới diệt, dòng biến chuyển đó gọi là lão.

Vô thường thì hoại. Khi trụ bị tan hoại thì gọi đó là vô thường, là hoại.

Đắc thường khiến bốn việc thành tựu. Đắc là được tên. Tức là nhờ đắc mà có tên sanh, có tên trụ, có tên diệt, có tên lão. Bốn tên đó thành tựu được là do đắc.

Thế nên pháp tuy cùng vô thường chung sanh, có chẳng phải thường không. Sanh trụ diệt lão đắc, những thứ đó có lẫn nhau trong một hình thái, gồm cả bốn năm thứ chung chứ không phải riêng biệt, cho nên trong biến đổi của lão là đến cái hoại của vô thường. Vì trong biến đổi đã có vô thường ngầm ở trong đó. Từ sanh dần đến hoại diệt, khi đó mới nói là không. Như vậy, cái Không nhỏ đã nằm ở trong đó, nhưng tới cuối cùng mới phát khởi ra thành cái không lớn, vì cái Không ở sẵn trong cái có rồi. Đó là kết lại lý luận của ngoại nhân cứu.

Đáp: Ông nói vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, khi sanh có nên hoại, khi hoại có nên sanh.

Ông nói vô thường là tướng diệt cùng chung với cái sanh. Luận chủ bẻ lại, vô thường là không, mà chung với sanh là có. *Khi sanh có nên hoại,* tức là có sanh nên có hoại, hoại là vô thường. *Khi hoại có nên sanh,* khi có vô thường thì có sanh ngầm trong đó.

Lại nữa, sanh diệt đều không. Vì cớ sao? Khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.

Lại nữa sanh diệt đều không. Bởi trên nói, vô thường là tướng diệt cùng có chung sanh, tướng vô thường và tướng sanh ở chung, cũng như cái có và cái không ở chung. Tại sao? Bởi khi sanh đã có hoại nằm ở trong, nên mới hoại được, chứ không có thì làm sao hoại. Khi hoại có sanh nên hoại rồi mới sanh, như vậy hoại và sanh liên hệ với nhau. Do đó ở đây ngài mới bẻ, sanh diệt không thể ở chung, vì sanh diệt đều không. Vì sao? *Vì khi diệt chẳng nên có sanh, khi sanh chẳng nên có diệt, vì sanh diệt trái nhau.*

Lại nữa, pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh, khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì cớ sao? Vì trụ hoại trái nhau. Khi lão thì không trụ, khi trụ thì không lão. Thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đắc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn.

Pháp ông vô thường cùng trụ chung sanh. Pháp vô thường là pháp hoại diệt cùng trụ là cái hiện có, hai cái chung sanh.

Khi có hoại nên không trụ, nếu trụ thì không hoại. Vì cớ sao? Vì trụ hoại trái nhau. Lão là dòng biến đổi mà trụ là dừng lại không biến đổi. Cái biến đổi và cái dừng lại làm sao ở chung nhau được, nên *khi lão thì không trụ, khi trụ thì không lão.* Thí dụ đang đi thì không đứng, lúc đứng thì không đi, hai cái không thể đồng thời. Vì vậy, *thế nên ông nói sanh, trụ, diệt, lão, vô thường, đắc xưa nay chung sanh, ấy là lộn xộn.*

Vì cớ sao? Cái có ấy nếu cùng vô thường chung sanh, vô thường là tướng hoại, phàm vật khi sanh không tướng hoại, khi trụ cũng không tướng hoại, khi ấy chẳng phải là không tướng vô thường sao?

Nếu không tướng hoại tức là không tướng vô thường, mà không tướng vô thường tức là không có cái không ở trong cái có.

Như hay biết nên gọi là thức, chẳng hay biết thì không tướng thức. Hay thọ nên gọi thọ, chẳng hay thọ thì không tướng thọ. Hay niệm nên có tên niệm, chẳng hay niệm thì không tướng niệm. Khởi là tướng sanh, chẳng khởi thì không tướng sanh. Nhiếp trì là tướng trụ, chẳng nhiếp trì thì không tướng trụ. Chuyển biến là tướng lão, chẳng chuyển biến thì không tướng lão. Thọ mạng diệt là tướng tử, thọ mạng chẳng diệt thì không tướng tử. Như thế hoại là tướng vô thường, lìa hoại không tướng vô thường. Nếu khi sanh trụ tuy có vô thường mà không thể hoại cái có, về sau hay hoại cái có thì đâu cần chung sanh.

Thí dụ trên là để xác nhận sanh thì sanh, trụ thì trụ, diệt thì diệt, chứ không thể có hai cái đồng thời được. Nếu nói trong khi sanh có cái vô thường ngầm trong đó, chờ tới khi hoại thì hiện ra cũng không được. Nếu ở ngầm trong đó thì nó đã hoại rồi, đâu cần đợi sau này mới hoại.

Như thế nên tùy khi cái có hoại mới có vô thường. Thế nên vô thường tuy chung sanh sau mới hoại cái có, việc ấy không phải. Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không.

Khi cái có này hoại thì mới gọi đó là vô thường, nếu chưa hoại thì chưa phải vô thường.

Như thế có không chung chẳng thành, chẳng chung cũng chẳng thành, thế là có không đều không. Có và không ở chung nhau không thành, mà không ở chung nhau cũng không thành, tức là không có thật có, không có thật không.

Vì có không không nên tất cả hữu vi không, vì tất cả hữu vi không nên vô vi cũng không, vì hữu vi vô vi không nên chúng sanh cũng không. Đây phá ba điều, thứ nhất phá ngã không, thứ hai phá tất cả pháp không, thứ ba phá chúng sanh không. Bởi bệnh của chúng ta là chấp ngã, chấp pháp và chấp chúng sanh. Tại sao có chấp chúng sanh? Chúng sanh là cái gì? Nghĩa là

không thấy mình thật, không thấy tất cả pháp thật, nhưng còn thấy có mọi loài, mọi vật mọi người... là thật, đó là chấp chúng sanh.

Trong kinh Kim Cang nói ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả, bởi tất cả chấp đều không ngoài bốn thứ này. Nhưng ở đây chỉ nói ngã, pháp và chúng sanh mà không nói nhân, vì nhân đã nằm trong chúng sanh hoặc trong ngã rồi. Nếu thấy rõ ràng mình không thật, người không thật, thì cũng là thấy chúng sanh không thật, mà thấy chúng sanh không thật tức là thấy tất cả pháp đều không thật. Thấy không thật, đó là cái thấy của người tỉnh, người giác. Thấy mình thật, thấy người thật, thấy tất cả pháp thật, đó là thấy của kẻ mê. Mê là chúng sanh, giác là Phật.

Phần kết thúc cho chúng ta thấy sự tu hành theo tinh thần Bát-nhã, gọi là quán chiếu Bát-nhã. Quán chiếu tức là dùng trí tuệ để soi xét thấu đáo lẽ thật của các pháp, đó gọi là tu. Tu Bát-nhã là tu bằng trí tuệ, chứ không phải tu bằng sự dụng công làm một việc gì. Bởi thấy người không thật, pháp không thật, nên tâm không kẹt ở người, không kẹt ở vật. Nếu nơi người nơi vật không kẹt thì tâm không còn lầm mê chấp trước, không còn chạy ngược chạy xuôi nữa. Đó là sống với thật tướng Bát-nhã. Vì không lầm mê chấp trước tức phiền não hết sạch, mà phiền não hết sạch tức là tâm thanh tịnh. Như vậy, muốn tới thật tướng Bát-nhã phải từ quán chiếu Bát-nhã, nên nói từ quán chiếu đến thật tướng.

Chúng ta lâu nay chấp suy nghĩ là tâm mình thật, bây giờ nhờ quán chiếu thấy rõ nó chỉ là hư vọng không thật, nên gọi là vọng tưởng. Thấy nó là vọng tưởng tức là dùng trí để quán chiếu, soi thấy biết nó là vọng, là dối. Do thấy như vậy nên không dính nơi thân, không kẹt nơi cảnh. Đó là thấy bằng trí tuệ Bát-nhã.

Cho nên khi dạy tu, tôi thường nói: Khi nào nhìn thấy tâm niệm từng phút từng giây, thì lúc đó là hướng về tâm. Nếu hướng về tâm lâu quá hơi nhức đầu thì phải nhìn ra ngoài thấy tất cả pháp không thật, người không thật, cảnh không thật, chỉ là giả danh giả tướng. Nhìn thấy vậy rồi cười chơi thôi, thì đầu mình nhẹ nhàng.

Nhìn vào tâm cũng là Bát-nhã, nhìn ra ngoài cũng là Bát-nhã. Lúc nào cũng vận dụng trí tuệ Bát-nhã thấy đúng như thật, để buông hết những điên đảo vọng tưởng, vọng tưởng điên đảo hết thì đó là cứu cánh Niết-bàn. Như vậy tìm Niết-bàn ở đâu? Ở chỗ điên đảo vọng tưởng hết. Muốn điên đảo vọng tưởng hết thì phải có trí Bát-nhã thấy đúng như thật. Cho nên chúng ta tu phải khéo sử dụng trí Bát-nhã, người nào khéo sử dụng trí Bát-nhã thì sẽ nhẹ nhàng thảnh thơi, hết buồn bã, hết sầu khổ, hết chấp nê v.v..., đủ thứ tật xấu thảy đều hết.

VIII- QUÁN TÁNH MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì các pháp không tánh. Như nói:

Thấy có tướng đổi khác,

Các pháp không có tánh,

Pháp không tánh cũng không,

Vì các pháp đều không.

Các pháp nếu có tánh thì không nên đổi khác, mà thấy tất cả pháp đều đổi khác, thế nên phải biết các pháp không tánh.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh, nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợi cái khác mới gọi là tánh, thế nên tất cả pháp không.

Hỏi: Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt. Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế. Nếu không khổ đế thì không tập đế. Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Nếu các pháp không, vô tánh thì không tứ thánh đế. Vì không tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiền thánh. Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Thế nên các pháp chẳng nên trọn không.

Đáp: Có hai đế, một là thế đế, hai là đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lợi. Như thế nếu biết thế đế thì biết đệ nhất nghĩa đế, biết đệ nhất nghĩa đế thì biết thế đế. Nay ông nghe nói thế đế bảo là đệ nhất nghĩa đế, thế nên rơi tại chỗ lỗi. Pháp nhân duyên của chư Phật gọi là thậm thâm đệ nhất nghĩa, pháp nhân duyên ấy không tự tánh, cho nên tôi nói là không.

Nếu các pháp chẳng từ các duyên sanh, thì nên mỗi pháp có định tánh. Nếu mỗi pháp có định tánh thì ngũ ấm chẳng nên có tướng sanh diệt. Ngũ ấm chẳng sanh chẳng diệt, tức là không vô thường. Nếu không vô thường thì không khổ thánh đế.

Nếu không khổ thánh đế thì không pháp nhân duyên sanh tập thánh đế. Các pháp nếu có định tánh thì không khổ diệt thánh đế. Tại sao? Vì tánh không đổi khác. Nếu không khổ diệt thánh đế thì không đến khổ diệt đạo. Thế nên nếu người chẳng nhận không thì không tứ thánh đế, nếu không tứ thánh đế thì không có đắc tứ thánh đế, không đắc tứ thánh đế thì không biết khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo.

Vì việc ấy không nên không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn nên không đắc, hướng. Nếu không đắc hướng thì không Phật, vì phá pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không sanh, không diệt, không tội phước, không tội phước quả báo, thế gian thường là một tướng. Thế nên biết các pháp không tánh.

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Vì cớ sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có? Vì bởi tự tánh mới có tha tánh. Lại tha tánh cũng tức là tự tánh. Tại sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của tha. Nếu tánh chẳng thành, tha tánh cũng chẳng thành; nếu tự tánh tha tánh chẳng thành, lìa tự tánh tha tánh chỗ nào lại có pháp? Nếu có chẳng thành thì không cũng

chẳng thành. Thế nên, nay tìm cầu không tự tánh, không tha tánh, không có, không không, tất cả pháp hữu vi không. Vì tất cả pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; hữu vi vô vi còn không, huống là ngã.

Giảng:

Quán tánh môn là môn quán về tánh, tức là xét tất cả pháp xem có tự tánh hay không. Trước tiên là nói về chữ tánh, nếu học môn này mà không hiểu chữ tánh thì không sao thông suốt được đoạn dưới. Lâu nay chúng ta quen nói tướng là để đối với tánh, hay tánh là đối với tướng. Các pháp có tướng rồi có tánh, vậy cái gì là tướng của các pháp, cái gì là tánh của các pháp?

Tướng là những hình thức do nhân duyên hợp luôn luôn bị vô thường đổi thay, còn cái gì không phải duyên hợp và không bị vô thường đổi thay thì gọi là tánh. Thí dụ nước hay lửa. Nước có tướng trong đục, lạnh nóng, trắng đỏ xanh vàng, hoặc lỏng hoặc cứng, hoặc thành hơi v.v... tùy theo chỗ. Cái luôn luôn biến đổi đó gọi là tướng nước. Dù hình thức của nước đổi thay thế nào đi nữa, nhưng cái ướt của nước cũng không đổi. Đục hay trong cũng ướt, cứng như nước đá hay lỏng như nước thường cũng là ướt, cho đến biến thành hơi cũng ướt. Qua mọi hình thức đổi thay cái ướt vẫn không mất bản vị của nó, gọi đó là tánh nước. Như vậy tướng nước là biến đổi còn tánh nước là ướt.

Cái gì là tánh của lửa? Lửa thì có lửa than, lửa ngọn, khi đỏ, khi vàng, khi xanh v.v... Tất cả những tướng

sai biệt đổi thay đó là tướng của lửa. Nhưng dù tướng trạng của lửa như thế nào đi nữa, thì cái nóng vẫn không đổi thay, đó là tánh của lửa.

Tướng của nước, của lửa là đổi thay, chúng ta thấy được, còn cái ướt và cái nóng thì không thể thấy được. Tánh là cái không tướng, tuy không tướng mà không phải không có. Nghĩa là, nước nào cũng ướt, lửa nào cũng nóng. Như vậy tánh là không đổi thay, không do duyên hợp, còn tướng thì do duyên hợp và có đổi thay. Tất cả tướng từ vật nhỏ đến vật lớn, đều do duyên hợp hư giả, không thật thể và không cố định. Vì các pháp luôn vô thường đổi thay nên không có tự tánh, bởi không tự tánh nên kinh Bát-nhã nói là không.

Trong phần Không tông của các bộ luận nêu ra, có ba: Một là, Tướng vô tánh. Hai là, Sanh vô tánh. Ba là, Thắng nghĩa vô tánh. Tất cả tướng trên thế gian đều bị đổi thay, nên các tướng đó không có tự tánh, gọi là Tướng vô tánh. Các pháp do duyên hợp mới thành hình, khi thành hình gọi là sanh, sanh đó không có chủ tể cố định, đợi duyên hợp mới có, nên gọi là Sanh vô tánh. Như vậy, tướng vô tánh là chỉ cho sự đổi thay không cố định, còn sanh vô tánh là chỉ cho các pháp duyên hợp không có thật thể.

Thắng nghĩa vô tánh là gì? Thắng nghĩa tức là nghĩa thù thắng chân thật. Nghĩa chân thật đó không có tướng mạo, không thể nói năng suy nghĩ đến được, cho nên gọi là vô tánh. Thí dụ cái đồng hồ do duyên hợp mới có, nên nó không có thật thể cố định. Cái không thật thể cố định này là lý chân thật của cái đồng hồ,

nó không có tướng mạo, không thể dùng ngôn ngữ diễn tả, không thể dùng tư tưởng mà tưởng tượng mô phỏng hình dáng của nó được, vì vậy nên gọi là Thắng nghĩa vô tánh.

Tất cả pháp thế gian, đứng về mặt hình thức duyên hợp hư dối thì nó không tánh đành rồi, nhưng lý chân thật cũng không có tánh là sao? Bởi vì không cố định thì lấy gì làm thật thể để quyết định, nên nói không cố định hay không tánh. Chúng ta hiểu thông ba lý này rồi thì đọc đoạn dưới mới hiểu được.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì các pháp không tánh. Như nói:

Thấy có tướng đổi khác,
Các pháp không có tánh,
Pháp không tánh cũng không,
Vì các pháp đều không.

Thấy có tướng đổi khác, tức là Tướng vô tánh.

Các pháp không có tánh, tướng đổi khác đó gồm cả Tướng vô tánh và Sanh vô tánh.

Pháp không tánh cũng không, tức là Thắng nghĩa vô tánh. Pháp không tánh là các pháp không có tự tánh, pháp đó cũng là không. Bởi vì thắng nghĩa chỉ là một khái niệm chứ không có tướng mạo, cũng không có thật thể, vì vậy nên nói pháp không tánh cũng không.

Các pháp nếu có tánh thì không nên đổi khác, mà thấy tất cả pháp đều đổi khác, thế nên phải biết các pháp không tánh.

Nếu các pháp có tánh cố định thì không bao giờ đổi khác, mà nhìn trên sự vật thì luôn luôn đổi khác, vì vậy nói các pháp không tự tánh.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh, nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợi cái khác mới gọi là tánh, thế nên tất cả pháp không.

Nếu các pháp có định tánh thì không nên từ các duyên sanh. Nếu các pháp có tánh nhất định thì không phải từ duyên sanh, mà phải do duyên sanh cho nên nó không có định tánh.

Nếu tánh từ các duyên sanh thì tánh tức là tác pháp. Bởi vì nếu hiểu ngược lại cho rằng, các pháp có định tánh do nhân duyên sanh, thì tánh đó là cái bị tạo tác hoặc hay tạo tác, mà tạo tác tức là bị động.

Chẳng tác pháp cũng chẳng bởi đợi cái khác mới gọi là tánh. Tánh là cái không do tạo tác được, không đợi duyên hợp có, mới gọi là tánh. Nhưng muôn pháp trên thế gian đều do duyên hợp, luôn luôn đổi dời, không có tự tánh. Thế nên tất cả pháp không.

Xét thật kỹ chúng ta sẽ thấy, muôn pháp trên thế gian này, từ con người cho đến muôn vật như đồng hồ, ly tách, bàn ghế, nhà cửa, cây cối, ruộng vườn v.v... Muôn pháp đó đều do duyên hợp, đều bị đổi thay, nên không có tự tánh. Như vậy muôn vật không tự tánh, mình cũng không tự tánh. Do không tự tánh nên nơi người thì gọi là nhân vô ngã, nơi pháp thì gọi là pháp vô ngã.

Phật nói các pháp do duyên sanh, chư Tổ nói do duyên sanh nên không tự tánh, còn chúng ta thì sao? Nhân vô ngã hay nhân hữu ngã? Lẽ ra chúng ta học Phật thì phải thấy đúng như lời nói của Phật Tổ, sao lại thấy ngược, nói khác các ngài? Thông thường chúng ta hay xưng là Ta, là Tôi. Khi nào lịch sự thì nói tôi, khi nào không lịch sự thì nói ta. Ta hay tôi gì cũng là ngã mà thôi.

Ngã tức là thấy có tự tánh cố định, cái thấy đó lúc nào cũng đeo bên mình. Ngay thân này không có tự tánh mà thấy có tự tánh, tức là thấy không đúng lời Phật, Tổ chỉ dạy. Phật, Tổ là giác, còn mình là mê. Mê ở chỗ nào? Thí dụ người mắt sáng và người mắt tối. Người mắt sáng nhìn thấy sự vật rõ ràng, còn người mắt tối thì không thấy gì cả. Bởi không thấy sự vật nên nói mắt tối, thấy sự vật nên nói mắt sáng. Cũng vậy, Phật thấy rõ tất cả pháp đúng như thật nên gọi là giác, chúng ta ngược lại thấy sai lầm nên gọi là mê.

Chúng ta học Phật tức đang học giác, học giác thì phải bỏ mê, muốn bỏ mê thì cái ngã phải mòn, phải giảm, cho tới tan nát hết mới giải thoát được. Nếu ngã còn to, càng ngày càng lớn thì chẳng những không giải thoát, mà nó còn lôi chạy trong lục đạo luân hồi không có ngày dừng. Do đó các vị Bồ-tát vì muốn đánh thức kẻ mê, nên mới giải thích kỹ càng tất cả pháp là không thật, là không tự tánh, để chúng ta hiểu cho tường tận, không còn chấp ngã sai lầm nữa.

<u>Hỏi</u>: Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt. Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế.

Nếu không khổ đế thì không tập đế. Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Nếu các pháp không, vô tánh thì không Tứ thánh đế. Vì không Tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiền thánh. Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Thế nên các pháp chẳng nên trọn không.

Nếu tất cả pháp không thì không sanh không diệt, không thì có gì là sanh, có gì là diệt?

Nếu không sanh không diệt thì không khổ đế. Vì khổ đế là lập cước trên lý vô thường, do vô thường nên khổ. Nếu nói rằng các pháp không sanh không diệt thì không có vô thường, mà không có vô thường thì làm gì có Khổ đế.

Nếu không khổ đế thì không tập đế. Khổ đế là quả, tập đế là nhân. Quả không thì nhân cũng phải không.

Nếu không khổ tập đế thì không diệt đế. Diệt đế là diệt cái tập nhân gây đau khổ. Tập nhân không có thì diệt là diệt cái gì?

Nếu không diệt đế thì không đến khổ diệt đạo. Bởi không có tập đế thì không có diệt đế, không diệt đế thì không có đạo đế.

Nếu các pháp không, vô tánh thì không Tứ thánh đế. Vì không Tứ thánh đế, cũng không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn, ắt không hiền thánh. Không Tứ thánh đế thì không có bốn quả Sa-môn, mà không có

bốn quả Sa-môn thì ai là hiền, ai là thánh? Trong bốn quả Sa-môn thì ba quả trước là còn sanh, như A-na-hàm thì sanh về A-na-hàm thiên, nên là hiền chưa phải là thánh. Quả thứ tư là vô sanh, mới gọi là thánh. Vì vậy nên nói, nếu không có Tứ quả thì không có hiền thánh.

Vì việc ấy không, Phật pháp tăng cũng không, pháp thế gian đều không, việc ấy không phải. Nếu Tam bảo không thì pháp thế gian cũng không, vì pháp thế gian là ngược lại với Tam bảo. Nhưng hiện tại pháp thế gian có Tam bảo, mà nói không thì không được.

Thế nên các pháp chẳng nên trọn không, tức là các pháp có tánh cố định.

Đáp: Có hai đế, một thế đế, hai đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn.

Luận chủ lấy Nhị đế để giải thích lại cho thấy rõ. Nhị đế là thế đế và đệ nhất nghĩa đế, hoặc tục đế và chân đế. Thế đế là tục đế, đệ nhất nghĩa đế là chân đế.

Đế là chân thật. Người thế gian thấy sự vật là thật, cái bàn thật cái bàn, đồng hồ thật đồng hồ, thấy tất cả sự vật là thật, nên gọi thế đế. Đệ nhất nghĩa đế là chân thật thứ nhất. Lý không tự tánh là lý chân thật, không xê dịch, không đổi dời, nên gọi đệ nhất nghĩa đế. Bởi ngoại nhân cứu lại cho rằng, vì có thế gian, có Tam bảo, nên các pháp phải có chứ không thể không. Do đó ngài muốn chỉ cho thấy, chữ không không phải

ở trong thế tục đế, không phải là không đối với có, nói không đây là đứng về đệ nhất nghĩa đế mà nói. Bởi hiểu theo thế tục đế cho nên thành sai lầm.

Nhân thế đế mới được nói đệ nhất nghĩa đế, nếu chẳng nhân thế đế thì chẳng được nói đệ nhất nghĩa đế. Nhân thế tục mà chúng ta thấy được chân lý, hay nhân tướng mà biết được tánh, đó là nhân thế đế mà được đệ nhất nghĩa đế.

Nếu chẳng được đệ nhất nghĩa đế thì chẳng được Niết-bàn. Muốn được Niết-bàn thì phải được đệ nhất nghĩa đế. Chúng ta đọc trong các kinh A-hàm, thấy có nhiều vị tu thiền cho tới định Phi phi tưởng, định đó rất cao nhưng chưa được Niết-bàn. Tại sao? Bởi vì tu tới định cao như vậy, mà chưa thấy rõ pháp Tứ đế thì vẫn chưa được Niết-bàn. Người tu tới Tứ thiền muốn chứng từ Tu-đà-hoàn trở lên, thì phải thấy được lý Tứ đế. Nghĩa là thấy được khổ tập diệt đạo đúng như thật, mới có thể tiến lên Tu-đà-hoàn đến chứng A-la-hán.

Thấy được Tứ đế tức là thấy được đệ nhất nghĩa đế, nhân được đệ nhất nghĩa đế mới được Niết-bàn. Nếu chúng ta cứ gắng sức tu, cố dằn nén tâm mình cho được yên định, mà trong tâm còn thấy mình thật, thấy ngoại cảnh thật thì không thể được Niết-bàn. Như chúng ta đọc truyện Phong thần, thấy mấy ông tiên tu trên núi, luyện tập có thần thông, mà khi gặp bạn bè ở thế gian lên kích động một hai câu, liền nổi tức xách kiếm xuống núi. Như vậy tu nhiều mà không thấy được chân lý, không thấy được lẽ thật nên ngã còn, mà ngã còn tức là

tham sân si chưa hết. Vì chưa thấy chân lý là còn si, còn si tức nhiên tham sân chưa dứt, chưa dứt là còn trong vòng trầm luân. Người nào muốn đến Niết-bàn thì phải thấy được chân lý. Thấy chân lý bằng hai cách: Nguyên thủy thì thấy chân lý của Tứ đế, Đại thừa thì thấy chân lý nơi các pháp duyên sanh không tự tánh. Chân lý đó gọi là đệ nhất nghĩa, thấy đệ nhất nghĩa mới được Niết-bàn.

Chúng ta tu thấy đúng như thật, tức là thấy được chân lý Phật đã dạy, rồi dứt hết tâm niệm loạn tưởng lăng xăng của mình, sau đó mới nhập Niết-bàn. Nếu không thấy được chân lý thì khó được Niết bàn. Thế đế và đệ nhất nghĩa đế liên hệ nhau như vậy, người tu phải thông suốt hai điều đó.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lợi. Như thế nếu biết thế đế thì biết đệ nhất nghĩa đế, biết đệ nhất nghĩa đế thì biết thế đế. Nay ông nghe nói thế đế bảo là đệ nhất nghĩa đế, thế nên rơi tại chỗ lỗi. Pháp nhân duyên của chư Phật, gọi là thậm thâm đệ nhất nghĩa, pháp nhân duyên ấy không tự tánh, cho nên tôi nói là không.

Nếu người chẳng hiểu hai đế thì không biết tự lợi, lợi tha, chung lại. Hai đế đó phải hỗ tương mà biết rõ. Do không biết nên rơi vào lỗi lầm, cho thế đế là đệ nhất nghĩa đế, đệ nhất nghĩa đế là thế đế. Nghe nói không rồi chấp không ngơ, nên không đúng lý Phật dạy.

Chữ không mà tôi nói đây, là các pháp duyên sanh không tự tánh, do không tự tánh nên nói là không.

Bát-nhã Tâm Kinh nói "vô nhãn nhĩ tỹ thiệt thân ý", chữ vô đó là không. Hay "thị chư pháp không tướng" chữ không đó cũng là không. Chữ không này không thể giảng là chân không được. Ngày xưa khi học tôi cũng cho chữ không này là chân không. Nếu là chân không thì không giảng gì được hết, vì chân không là cái không có tướng mạo, không có sanh diệt. Nói chân không là hướng về tâm, mà đây là nói thẳng tất cả pháp, do duyên hợp nên không có tự tánh. Vậy nên chữ không này là không tự tánh chứ không phải không ngơ, cũng không phải chân không.

Không tự tánh là chủ trương Không trong Bát-nhã. Hệ A-hàm nói các pháp do nhân duyên hợp, thân ngũ ấm cũng do duyên hợp, nên không có ngã. Vì vậy chủ yếu chỉ nói phần trước là nhân vô ngã mà không nói pháp vô ngã. Qua hệ Bát-nhã nói tiếp phần sau, các pháp do nhân duyên hợp nên không tự tánh, bởi không tự tánh nên các pháp là vô ngã. Nhân vô ngã, Pháp vô ngã.

Đây nói các pháp do nhân duyên sanh, đó là y cứ lời Phật dạy. Bởi các pháp do nhân duyên sanh nên không tự tánh, ngã không tự tánh, pháp không tự tánh. Như vậy là phá cả ngã chấp và pháp chấp. Khi phá hết ngã chấp và pháp chấp rồi, như Lục Tổ trình bài kệ nói: "Bản lai vô nhất vật", xưa nay không một vật. Không một vật tức là không. Cái gì không một vật? Bản tánh thanh tịnh của chúng sanh xưa nay không phải một vật, nếu có một vật tức là nằm trong duyên hợp, trong vô thường. Nhưng tuy không một vật mà tùy duyên biến hiện,

tức là tùy mê ngộ mà phát ra vô số nghiệp theo đó sanh, nên nói chân không mà diệu hữu. Chân không là chỗ không còn đối đãi, không có cái gì để so sánh. Bởi không so sánh đối đãi nên thể nó thênh thang bát ngát. Từ thể thênh thang bát ngát đó, do duyên mà dấy muôn pháp, nên gọi chân không diệu hữu. Đó là nói thẳng tâm tánh của chư Phật, Bồ-tát hay của tất cả chúng sanh.

Đại Thừa Khởi Tín nói Thể đại, Tướng đại và Dụng đại, cũng là chỉ cho Chân không. Không tự tánh và Chân không diệu hữu, hai cái này khác nhau. Phật giáo có chia ra ba thời kỳ: Sơ kỳ, trung kỳ và hậu kỳ. Các pháp nhân duyên sanh thuộc sơ kỳ. Không tự tánh là trung kỳ. Chân không diệu hữu là hậu kỳ. Thế nên chúng ta phải hiểu thấu đáo chỗ này, ở giai đoạn giữa mà lấy giai đoạn sau để nói thì không thể được. Các vị Luận sư ngày xưa cho rằng Bát-nhã là nối tiếp giữa giáo lý Nguyên thủy qua giáo lý Đại thừa. Hiểu vậy chúng ta mới thấy ý này rõ ràng, không bị lầm lẫn.

Nếu các pháp chẳng từ các duyên sanh, thì nên mỗi pháp có định tánh. Nếu mỗi pháp có định tánh thì ngũ ấm chẳng nên có tướng sanh diệt. Ngũ ấm chẳng sanh chẳng diệt, tức là không vô thường. Nếu không vô thường thì không khổ thánh đế.

Đây là Luận chủ giải thích cho ngoại nhân hiểu chỗ sai lầm. Nếu các pháp không phải duyên sanh, mới nói có định tánh được, còn các pháp đều do duyên sanh, thì không thể nói định tánh. Nếu có định tánh thì ngũ ấm

chẳng nên có tướng sanh diệt. Năm ấm không sanh diệt tức là không bị vô thường, nếu không vô thường thì không có khổ thánh đế.

Nếu không khổ thánh đế thì không pháp nhân duyên sanh tập thánh đế. Các pháp nếu có định tánh thì không khổ diệt thánh đế. Tại sao? Vì tánh không đổi khác. Nếu không khổ diệt thánh đế thì không đến khổ diệt đạo. Thế nên, nếu người chẳng nhận không thì không tứ thánh đế, nếu không tứ thánh đế thì không có đắc tứ thánh đế, không đắc tứ thánh đế thì không biết khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo.

Tập thánh đế là do nhiều duyên tham, sân, si v.v... hợp lại mà thành, nên gọi là tập. Tập thánh đế là nhân của khổ, mà khổ thánh đế không thì tập thánh đế làm sao có. Tập đế nếu có tánh nhất định thì không đổi dời, làm sao phá hoại nó được. Không phá hoại được thì làm sao có diệt đế? Vì diệt đế là diệt tập nhân gây khổ, nếu tập nhân cố định không phá hoại được thì diệt cái gì? Nếu không diệt đế thì khổ diệt đạo thánh đế cũng phải không luôn. Vậy là phá hoại pháp thế gian.

Vì việc ấy không nên không bốn quả Sa-môn. Vì không bốn quả Sa-môn nên không đắc, hướng. Nếu không đắc hướng thì không Phật, vì phá pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không.

Vì không bốn quả Sa-môn nên không đắc, hướng. Đắc là đắc Tu-đà-hoàn, đắc Tư-đà-hàm, đắc A-na-hàm, đắc A-la-hán. Hướng là hướng Tu-đà-hoàn, hướng Tư-đà-hàm, hướng A-na-hàm, hướng A-la-hán. Sao gọi là hướng? Được rồi là đắc, từ quả này qua quả kia có một khoảng cách, đó là giai đoạn hướng, tức là nhắm tới quả vị đó. Chỗ này gọi là bốn đôi tám bậc.

Nếu không đắc hướng thì không Phật, vì phá pháp nhân duyên nên không pháp, vì không pháp nên không tăng. Nếu không có đắc, không có hướng, tức là không có Phật. Như vậy, đi lần lần từ quả này tới quả kia đến Phật quả cũng không. Nhưng bây giờ ông lại nói, các pháp có định tánh tức là phá pháp nhân duyên, đó là phá pháp. Và nếu không Phật, không pháp thì cũng không tăng.

Nếu không Phật pháp tăng thì không Tam bảo. Nếu không Tam bảo thì hoại pháp thế tục, đây ắt không phải. Thế nên tất cả pháp không. Luận chủ cho thấy không phải tôi phá hoại pháp, mà ngược lại chính ông mới phá hoại pháp thế gian, vì tôi nói không đây là các pháp không có tự tánh chứ không phải không có tất cả pháp. Thí dụ cái bàn, chúng ta nói cái bàn không, tức là cái bàn không tự tánh cố định, chứ không phải không có cái bàn. Người không biết nghe nói cái bàn không, liền tưởng không có cái bàn, đó là tưởng sai lầm. Tại sao cái bàn không tự tánh? Vì do duyên hợp và luôn luôn đổi thay, không có thật thể cố định của nó. Nói cái bàn không tự tánh là ngay nơi cái bàn mà biết nó không có tự tánh, chứ không phải phá hoại cái bàn thành không.

Như vậy nói không là ngay nơi có mà nói lý không, chứ không phải nơi không mà nói không, nên nói *sắc tức thị không, không tức thị sắc.* Nếu nói *sắc tức là không,* ngay cái sắc này không có gì hết, thì sai rồi. Làm sao cái bàn tức là hư không, hư không tức là cái bàn được. Hiểu mới thấy lý Bát-nhã thâm sâu, không hiểu thì thành sai lầm.

Lại nữa, nếu các pháp có định tánh thì không sanh, không diệt, không tội phước, không tội phước quả báo, thế gian thường là một tướng. Thế nên biết các pháp không tánh.

Nếu các pháp có định tánh, tức là có thật thể cố định không đổi dời được, thì đâu có sanh diệt, cũng không có tội phước, không tội phước quả báo v.v... *thế gian thường là một tướng,* nguyên vẹn không đổi thay, như vậy là như vậy. *Thế nên biết các pháp không tánh.*

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Vì cớ sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có? Vì bởi tự tánh mới có tha tánh. Lại tha tánh cũng tức là tự tánh. Tại sao? Vì tha tánh tức là tự tánh của tha. Nếu tánh chẳng thành, tha tánh cũng chẳng thành; nếu tự tánh tha tánh chẳng thành, lìa tự tánh tha tánh chỗ nào lại có pháp? Nếu có chẳng thành thì không cũng chẳng thành. Thế nên, nay tìm cầu không tự tánh, không tha tánh, không có, không không, tất cả pháp hữu vi không. Vì tất cả pháp hữu vi không, nên pháp vô vi cũng không; hữu vi vô vi còn không, huống là ngã.

Nếu bảo các pháp không tự tánh, từ tha tánh có thì việc ấy không phải. Không tự tánh tức do tha tánh cũng không được.

Vì cớ sao? Nếu không tự tánh, làm sao từ tha tánh có. Thí dụ tôi là tự thì những người khác với tôi là tha, nên họ mới có tự tánh. Nếu tôi không có tự tánh thì những người khác cũng không có tự tánh, vậy ngã có thật không? Ngã không thật mà chấp là thật, cứng chắc không thể xa lìa, thật là dại dột.

Người ở quê hay nói "thâm căn cố đế", nghe rất hay! Thâm căn là rễ sâu, cố đế là gốc vững. Rễ sâu gốc vững. Bởi rễ sâu gốc vững nên lay nó không rung rinh, nhổ lên không được. Cái gì mà được gọi là rễ sâu gốc vững vậy? Cái ngã. Do chấp ngã thâm căn cố đế quá rồi, nên muốn đập tan, nhổ bỏ nó thì phải lay nó cho lỏng gốc rồi sau mới nhổ lên được. Cho nên chư Tổ lý luận quanh co, giải thích này kia cho chúng ta thấy tất cả đều không thật rồi, các ngài mới nói tới cái trụ chót là ngã. Bởi vì tất cả pháp vốn không tự tánh thì ngã có tự tánh được sao. Ngã là cái không tự tánh mà lâu nay chúng ta mê lầm, chấp cho là có tự tánh, có cái tôi, cái ta v.v... đủ thứ hết. Hiểu rồi ngang đây đừng vỗ ngực xưng tôi, xưng ta nữa. Người nào còn thấy cái tôi cái ta thật, là người chưa biết tu. Giữ chặt cái ngã thì tu gì cũng không giải thoát nổi, nên nói *chưa thấy đệ nhất nghĩa đế thì khó được Niết-bàn.*

IX- QUÁN NHÂN QUẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì các pháp tự không tánh, cũng chẳng từ chỗ khác lại. Như nói:

Quả ở trong các duyên,
Cứu cánh không thể được,
Cũng chẳng các nơi lại,
Làm sao mà có quả?

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói.

Lại quả ấy chẳng từ các nơi lại, nếu các nơi lại thì chẳng từ nhân duyên sanh, cũng không do cộng các duyên hòa hợp. Nếu quả trong các duyên không, cũng chẳng từ các nơi lại, ấy tức là không. Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Giảng:

Tất cả pháp do nhân quả mà thành hình, từ nhân xét quả, từ quả xét lại nhân. Như vậy nhân quả có thật thể hay không? Xét kỹ nhân quả cũng là duyên hợp, cho nên nếu nói nhân quả là cố định, thì cũng sai với lý không tự tánh, không đúng với lý nhân duyên. Do đó môn này là giải thích về nhân quả.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì các pháp tự không tánh, cũng chẳng từ chỗ khác lại. Như nói:

Quả ở trong các duyên,
Cứu cánh không thể được,
Cũng chẳng các nơi lại,
Làm sao mà có quả?

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói.

Quả ở trong các duyên, cứu cánh không thể được. Nếu nói rằng quả ở trong các duyên thì cứu cánh không thể được quả. Như cái nhà thì cái nhà là quả, cột kèo đòn tay là nhân, nhưng bây giờ ngay cột kèo có cái nhà hay không? Trong cột kèo đòn tay không có cái nhà, vậy thì trong nhân không có quả. Đã là trong nhân không có quả mà nói quả trong nhân, nên cứu cánh không thể được.

Cũng chẳng các nơi lại, làm sao mà có quả? Không phải từ đâu lại thì làm sao mà có quả. Quả chẳng qua chỉ là tướng duyên hợp hư dối, mà chấp là có thật tánh thì không được.

Các duyên nếu trong mỗi mỗi không, nếu trong hòa hợp đều không quả, như trước đã nói. Trong mỗi mỗi, tức là trong mỗi duyên cũng không có quả, trong hòa hợp cũng không quả. Phần này trước đã giải thích rồi, nên đây không cần nói lại.

Lại quả ấy chẳng từ các nơi lại, nếu các nơi lại thì chẳng từ nhân duyên sanh, cũng không do cộng các duyên hòa hợp. Nếu quả trong các duyên không, cũng chẳng từ các nơi lại, ấy tức là không. Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?

Quả đó không ở trong duyên mà từ đâu lại, nếu từ các nơi lại tức là nó chẳng phải từ duyên sanh, cũng không phải do các duyên hòa hợp, như vậy là không có quả. *Vì quả không nên tất cả pháp hữu vi không, vì tất cả pháp hữu vi không nên pháp vô vi cũng không, hữu vi vô vi còn không, huống là ngã?* Hữu vi không, vô vi cũng không thì ngã là cái gì mà còn tồn tại.

Ở trước ngài cho một búa, đến đây tiếp một búa nữa. Chúng ta thấy mình chấp ngã siêu chưa? Bởi vậy tôi mới phải nhắc tới nhắc lui mãi điều này. Chúng ta tu bao nhiêu công phu, nếu không thấy ngã là hư dối thì dù tu thế nào đi nữa, cũng không giải thoát. Có giác ngộ mới giải thoát, mà thấy ngã thật là còn mê làm sao giải thoát. Dù cho nói tôi tu rất kỹ càng, công phu bao nhiêu năm đi nữa, mà còn thấy ngã thật thì cũng không giải thoát.

Thí dụ có người mỗi đêm lạy một vạn Phật, công phu đó người khác nghe phải nể phục. Mỗi đêm mà lạy một vạn Phật, lạy chừng mười năm, hai ba chục năm, công phu biết bao nhiêu mà kể. Nhưng rồi có thành Phật được không? Trong kinh Pháp Bảo Đàn ghi, tăng Pháp Đạt tụng đến ba ngàn bộ Pháp Hoa, chúng ta đây có ai tụng được mười bộ chưa? Vậy mà khi đến gặp Lục Tổ bị Tổ chê, "ông bị Pháp Hoa chuyển chứ không chuyển được Pháp Hoa". Điều đó cho thấy, dù tụng kinh nhiều, công phu lắm, mà còn mê thì cũng chưa thể giải thoát.

Giải thoát gốc ở chỗ giác, giác là phải thấy được lẽ thật, lẽ thật ấy chính là thấy ngay nơi bản thân mình, cho tới muôn vật đều không thật. Chúng ta có bệnh, thấy cái gì cũng giả hết mà cái tôi thì thật. Bởi thế nên khi nói gì, làm ai giận, thì mình nói lời nói giả chấp làm chi. Nhưng lúc người ta động tới cái tôi thì mình nổi nóng lên liền. Chư Tổ nhắm thẳng vào bệnh chấp ngã của mình, để cho chúng ta thấy sự thật về bản thân trước, rồi mới thấy dần ra các pháp bên ngoài. Ngay bản thân thấy không thật đó là gốc giác ngộ, còn thấy thật thì chưa giác ngộ.

X- QUÁN TÁC GIẢ MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác không thể được. Như nói:

Tự tác và tha tác,

Cộng tác, vô nhân tác,

Như thế không thể được,

Thế là không có khổ.

Khổ tự tác không phải. Vì cớ sao? Nếu tự tác tức tự tạo thể kia, không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy. Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ?

<u>Hỏi</u>: Các duyên gọi là tha, các duyên tạo khổ nên gọi tha tác, tại sao nói chẳng từ tha tác?

Đáp: Nếu các duyên gọi là tha thì khổ ắt là các duyên tạo; khổ ấy từ các duyên sanh, tức là tánh các duyên, tại sao gọi là tha? Như đất bình, đất chẳng gọi là tha. Lại như vàng xuyến, vàng chẳng gọi là tha. Khổ cũng như thế, từ các duyên sanh nên các duyên chẳng được gọi là tha.

Lại nữa, các duyên ấy cũng chẳng có tự tánh nên không được tự tại, vì thế không được nói từ các duyên sanh quả. Như Trung Luận nói:

Quả từ các duyên sanh,
Duyên ấy chẳng tự tại,
Nếu duyên chẳng tự tại
Làm sao duyên sanh quả?

Như thế khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi. Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác; thế nên khổ cộng tác cũng không phải.

Nếu khổ không nhân sanh cũng không phải, vì có lỗi vô lượng vậy. Như trong kinh nói: "Ca-diếp lõa thể đến hỏi Phật: Khổ tự tác chăng? Phật im lặng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu khổ chẳng tự tác, là tha tác chăng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ tự tác tha tác chăng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ vô nhân vô duyên tác chăng? Phật cũng chẳng đáp." Như thế bốn lần hỏi Phật đều chẳng đáp, nên biết khổ ắt là không.

<u>Hỏi</u>: Phật nói kinh ấy chẳng nói khổ là không, tùy chúng sanh nên độ mới nói thế ấy.

<u>Đáp</u>: Ca-diếp lõa thể ấy cho người là nhân khổ, có ngã nên nói: "Tốt xấu đều do thần tạo ra, thần thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thảy đều là thần, thần tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân." Do tà kiến ấy nên hỏi Phật "khổ tự tác chăng", thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác.

Nếu ngã là nhân khổ, do ngã sanh khổ, ngã tức vô thường. Vì cớ sao? Nếu pháp là nhân và từ nhân sanh đều cũng vô thường, nếu ngã vô thường thì tội phước quả báo thảy đều đoạn diệt, tu Phạm hạnh phước báo ấy cũng là không. Nếu ngã là nhân khổ thì không giải thoát. Vì cớ sao? Ngã nếu tạo khổ, lìa khổ không ngã hay tạo khổ, bởi vì không thân. Nếu không thân mà hay tạo khổ thì người được giải thoát cũng ưng là khổ, như thế ắt không giải thoát. Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, lìa khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha?

Lại nữa, nếu tha tác khổ tức là Tự Tại thiên tác, tà kiến như thế hỏi nên Phật cũng chẳng đáp. Nhưng thật chẳng từ Tự Tại thiên tác. Tại sao? Vì tánh tướng trái nhau. Như trâu con lại là trâu, nếu vạn vật từ Tự Tại thiên sanh, đều nên giống Tự Tại thiên, vì là con của ngài. Lại nữa, nếu Tự Tại thiên

tác chúng sanh, không nên đem khổ cho con, vì thế chẳng nên nói Tự Tại thiên tạo khổ.

Hỏi: Chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.

Đáp: Nếu chúng sanh là con Tự Tại thiên, chỉ nên dùng vui ngăn khổ, không nên cho khổ. Chỉ nên cúng dường Tự Tại thiên thì diệt khổ được vui, mà thật chẳng phải vậy. Chỉ tự hành nhân duyên khổ vui mà tự thọ báo, chẳng phải Tự Tại thiên tạo.

Lại nữa, kia nếu tự tại thì không nên có chỗ cần dùng, có chỗ cần dùng chẳng gọi tự tại. Nếu không chỗ cần dùng, cần gì biến hóa làm vạn vật như trẻ con đùa? Lại nữa, nếu Tự Tại tạo chúng sanh, cái gì lại tạo Tự Tại? Nếu Tự Tại tự tạo thì không phải, như vật không tự tạo. Nếu lại có kẻ tạo thì chẳng gọi Tự Tại.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Như Tự Tại Kinh nói: Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng, lại hành khổ hạnh sanh các loài phi điểu, lại hành khổ hạnh sanh các người trời. Nếu hành khổ hạnh, ban đầu sanh các loài độc, kế sanh phi điểu, sau sanh người trời. Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo vạn vật, là ở chỗ nào mà tạo vạn vật? Chỗ ở ấy là Tự Tại tạo hay kẻ khác tạo? Nếu Tự Tại tạo là ở chỗ nào tạo? Nếu ở chỗ khác tạo, chỗ ấy lại ai tạo? Như thế ắt vô cùng. Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, cớ gì khổ hạnh cúng dường nơi ngài, muốn khiến hoan hỷ cho toại sở nguyện? Nếu khổ hạnh cầu ngài, phải biết chẳng Tự Tại.

Lại nữa nếu Tự Tại tạo vạn vật, ban đầu tạo liền định, chẳng nên có biến đổi, ngựa thì thường ngựa, người thì thường người, mà nay tùy nghiệp có biến đổi, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì không tội phước, thiện ác, tốt xấu, vì đều từ Tự Tại tạo, mà thật có tội phước, thế nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu chúng sanh từ Tự Tại sanh, đều nên cung kính yêu mến, như con yêu mến cha mà thật chẳng phải vậy, có ghét có yêu, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, cớ gì chẳng trọn tạo người vui, trọn tạo kẻ khổ, mà có kẻ vui người khổ? Phải biết từ yêu ghét sanh nên chẳng tự tại, vì chẳng tự tại nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì chúng sanh đều không nên có tạo ra, mà chúng sanh phương tiện mỗi thứ có tạo ra, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, việc thiện ác khổ vui chẳng tạo mà tự đến, như thế hoại pháp thế gian, trì giới tu Phạm hạnh đều không lợi ích, mà thật chẳng phải vậy, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu phước nghiệp nhân duyên nên ở trong chúng sanh được lớn, các chúng sanh hành phước nghiệp cũng lại nên lớn, vì sao chỉ quý Tự Tại? Nếu không nhân duyên mà tự tại thì tất cả chúng sanh cũng nên tự tại, mà thật chẳng phải vậy, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra. Nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.

Bởi các thứ nhân duyên như thế, phải biết vạn vật không phải Tự Tại sanh, cũng không có Tự Tại. Do tà kiến như thế hỏi tha tác nên Phật cũng chẳng đáp.

Cộng tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi.

Các nhân duyên hòa hợp sanh, cho nên chẳng từ vô nhân, Phật cũng chẳng đáp.

<u>Hỏi</u>: Như thế kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, chẳng nói khổ là không.

<u>Đáp</u>: Phật tuy nói như thế, từ các nhân duyên sanh khổ, phá bốn thứ tà kiến, tức là nói không. Khổ từ các nhân duyên sanh, tức là nói nghĩa không. Tại sao? Nếu từ các nhân duyên sanh thì không tự tánh, không tự tánh tức là không. Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không.

Giảng:

Môn thứ mười là *Quán tác giả*. Tác giả là người tạo tác. Bởi ở thế gian luôn luôn có những điều đau khổ, khi trải qua đau khổ nếu có ai hỏi "khổ đó từ đâu có" thì sẽ nói tự mình làm khổ, hoặc do kẻ khác làm khổ, hay là tại mình và người cùng chung làm khổ, do may rủi mà khổ v.v... Đây là những quan niệm sai lầm, cho nên trong môn này mới giải thích cho thấy rõ những sai lầm đó.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác không thể được. Như nói:

Tự tác và tha tác,
Cộng tác, vô nhân tác,
Như thế không thể được,
Thế là không có khổ.

Khổ không phải tự tác, tức là không phải mình làm. Không phải tha tác, tha tác có hai nghĩa, một là do các duyên khác làm mình khổ, hai là do một đấng tối cao như Tự Tại thiên... nào đó đày đọa cho khổ. Khổ ngẫu nhiên đến chứ không ai tạo, ngẫu nhiên tức là

không nhân không duyên, như có người nói tôi rủi quá nên gặp những điều đau khổ, rủi may tức là không có nhân duyên. Như vậy nếu chấp sai lầm cho khổ là tự tác, là tha tác, là tự tha cộng tác, là vô nhân tác, thì đều là tà kiến.

Khổ không phải tự tác, không phải tha tác, không phải cộng tác, không phải vô nhân tác. Đủ nhân duyên thì có khổ, mà đã là nhân duyên thì không có khổ thật. Chúng ta thử kiểm điểm lại xem có cái khổ nào thật không? Thí dụ hai huynh đệ cùng đi làm công tác nặng về, Tri khố làm cho một người ly nước chanh và một người ly nước lã. Vậy người uống ly nước lã có khổ không? Ly nước chanh hay ly nước lã cũng đều làm cho hết khát. Khát mà được uống ly nước lã cũng hết khát rồi. Nếu cùng khát nước mà tri khố đưa nước cho người kia, không đưa cho mình, thì khổ là phải. Còn đã có ly nước uống hết khô cổ rồi, cái khổ về vật chất không còn nữa, mà sao mình lại khổ? Khổ đó là thật hay do tưởng tượng mà khổ? Bởi nghĩ tri khố thương người kia, ghét mình nên khổ chứ có gì lạ đâu. Nếu đem hai ly nước lã thì mình đâu có khổ, tại sao có ly nước chanh lại cảm thấy khổ? Khổ vốn không thật, do tưởng của mình mà ra. Tưởng tượng rồi đối chiếu so sánh, cho rằng thương người này, ghét người kia... nên khổ, chứ có gì đâu mà quan trọng. Chúng ta nghĩ kỹ mình cũng như cái máy thôi, máy chạy khô thì đổ chút dầu vô cho nó chạy tiếp. Mình đang đổ mồ hôi khô cổ, uống một tách nước vào thì cũng làm việc được như thường, có gì đâu phải khổ. Chỉ có thêm chút chanh

chút đường mà khổ, vậy thì khổ đó không phải vì đói thiếu khổ, chẳng qua chỉ do tưởng tượng trong tâm rồi khổ mà thôi.

Qua những lý lẽ đó cho thấy, chúng sanh ở thế gian đổ bao nhiêu nước mắt, than thở bao nhiêu chuyện đau đớn, cũng đều từ tưởng tượng so sánh mà ra, hoàn toàn vô lý, không có cái khổ thật. Vậy mà tốn bao nước mắt, kêu trời trách đất đủ thứ hết. Như có chú kia thương người ta nhiều quá, bây giờ bất thần người ta không thương chú nữa, nên chú khổ. Bởi thương nhiều quá mà không được thương lại thì khổ, vậy khổ đó thật không? Thí dụ có người lấy dây trói mình thật chặt, bất thần họ mở sợi dây ra, lúc đó khỏe hay mệt? Họ trói thì khổ, họ mở thì vui, sao họ mở cho mình mà mình lại kêu khổ? Khi thương bị ràng buộc đủ thứ, lúc hết thương không còn trói buộc nữa mình tự do, được giải thoát khỏe quá sao lại khổ? Chính tâm mê lầm cho cái khổ là thật, rồi chấp là tự tác, là tha tác... Người ta bỏ, mình nói họ làm cho khổ. Họ có làm mình khổ đâu, họ bỏ đi thì mình tự do, họ đâu có lấy mất sự tự do của mình, họ đâu có làm gì cho mình khổ, mình khổ thì ráng chịu, nói người ta làm cho mình khổ thì không đúng. Nếu người ta cầm gậy đập mình thì nói họ làm khổ, còn họ tha cho tự do, để cho thảnh thơi mà nói họ làm mình khổ, vô lý không?

Như vậy khổ là không có thật, chỉ do tâm tưởng của con người, cộng thêm một vài điều kiện bên ngoài, trong ngoài cộng lại rồi pha chế biến thành chất khổ.

Tất cả khổ ở thế gian không phải một chiều, không chỉ có một mặt, mà cứ nói một chiều một mặt là sai. Phải biết khổ không phải tự mình làm khổ, không phải người khác làm cho mình khổ, cũng không phải bỗng dưng có khổ, mà do nhiều nguyên nhân chung hợp lại, rồi mê lầm tưởng tượng là khổ, nên khổ.

Như ban đêm đi một mình, trên con đường không đèn không đuốc, lại nghe đồn có nhiều ma, thử hỏi lúc đó có sợ không? Tại sao sợ? Vì tưởng ma đi theo nhát mình, tưởng ma hớp hồn mình... Do tưởng như vậy nên hoảng hốt lo sợ. Hoặc lúc ngủ mộng thấy ma nhát, lúc đó muốn hết sợ chỉ có cách: Một là, dùng câu niệm Phật hay niệm Bồ-tát Quán Thế Âm, hoặc đọc câu thần chú... Niệm đọc một lúc thì bớt sợ. Bởi cứ lo niệm danh hiệu Phật, Bồ-tát hoài thì đâu có tưởng nữa. Hai là, hát to lên để át cảnh yên lặng cho bớt sợ. Nhưng cách này thì không có đạo lý, muốn có đạo lý thì dùng cách thứ nhất. Khi sợ ma niệm Phật thì hết sợ, vậy câu niệm Phật linh quá phải không? Đây cũng chỉ là tâm lý thôi. Bởi vì khi mộng thấy cảnh dữ, là lúc đó tàng thức hiện những bóng dáng ác, cho nên mình hoảng hốt. Lúc đang hoảng hốt sực nhớ niệm Phật, đó là niệm lành trổi dậy thì bóng dáng ác liền tan biến, chứ không có gì lạ. Một niệm lành vừa sống dậy thì tất cả cảnh dữ như địa ngục cũng tan.

Tiền thân Phật khi ngài bị đọa địa ngục, bị bắt kéo chiếc xe thật nặng, quỷ sứ đi sau cầm roi quất. Khi kéo xe ngang qua chỗ người ta bị trói vô cột đồng đốt

kêu la khóc lóc thảm thiết, thấy vậy ngài xót thương nên dừng lại nguyện, một mình chịu tất cả cảnh khổ của địa ngục này thay cho mọi người. Vừa nguyện xong thì ngài liền sanh lên cõi trời. Vậy thì địa ngục từ đâu ra? Nếu tâm mê muội ác độc thì nhắm mắt thấy cảnh dữ, đó gọi là cảnh địa ngục. Tâm hồi tưởng khởi đại bi hoặc khởi niệm lành, thì cảnh xấu ác liền tan mất, đó là cõi trời. Như vậy khổ thế gian không thật, khổ của địa ngục cũng không thật. Hiểu rõ rồi chúng ta mới thấy giá trị của môn quán này.

Khổ tự tác không phải. Vì cớ sao? Nếu tự tác tức tự tạo thể kia, không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy. Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ?

Khổ tự tác không phải. Tự tác tức là tự mình tạo ra. Tự mình tạo khổ cho mình thì không hợp lý. Vì sao? Vì *không thể lấy việc ấy tạo ra việc ấy,* không thể lấy một việc mà tạo ra một việc.

Như thức không thể tự thức, ngón tay không thể tự xúc, nên không được nói tự tác. Không thể lấy thức mà biết được thức, cũng như không thể lấy ngón tay mà biết được xúc, như vậy thì không thể nói tự tác được.

Tha tác cũng không phải, tha làm sao hay tạo khổ? Tha tức là người khác, là cái khác ở bên ngoài. Ở ngoài làm sao tạo khổ cho mình được, nên tha tác cũng không được.

Hỏi: Các duyên gọi là tha, các duyên tạo khổ nên gọi tha tác, tại sao nói chẳng từ tha tác?

Đây hỏi, do các duyên hợp lại tạo thành khổ cho mình, gọi là tha tác. Vậy tại sao nói chẳng phải từ tha tác?

Đáp: Nếu các duyên gọi là tha thì khổ ắt là các duyên tạo; khổ ấy từ các duyên sanh, tức là tánh các duyên, tại sao gọi là tha?

Ngài đáp, nếu nói khổ từ các duyên tạo ra, thì bản chất của các duyên đó đã là khổ, nên mới tạo ra khổ. Bản chất khổ là nhân, rồi tạo ra khổ là quả. Nhân quả đều là khổ mà nói tha tác thì không được.

Như đất bình, đất chẳng gọi là tha. Lại như vàng xuyến, vàng chẳng gọi là tha. Khổ cũng như thế, từ các duyên sanh nên các duyên chẳng được gọi là tha.

Thí dụ bình được làm ra từ đất, thì đất đối với bình đâu thể gọi là tha được. Như tất cả vòng xuyến đều làm từ vàng, thì vàng là thể của xuyến, sao gọi nó là tha được. Nếu các duyên tạo thành khổ thì các duyên đó cũng là khổ, thuộc về khổ thì không phải là tha.

Lại nữa, các duyên ấy cũng chẳng có tự tánh nên không được tự tại, vì thế không được nói từ các duyên sanh quả.

Chính bản thân các duyên cũng không có tự tánh, tức là không cố định, là không thật, thì làm sao tạo ra quả được.

Như Trung Luận nói:

Quả từ các duyên sanh,
Duyên ấy chẳng tự tại,
Nếu duyên chẳng tự tại
Làm sao duyên sanh quả?

Nếu quả từ các duyên sanh ra, thì duyên đó không được tự do tự chủ, làm sao sanh ra quả? Bản thân các duyên cũng không có tự tướng, làm sao tạo thành quả có tự tướng được.

Như thế khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi. Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác; thế nên cộng tác khổ cũng không phải.

Khổ chẳng được từ tha tác. Tự tác tha tác cũng chẳng phải. Tự tác không thành thì tha tác cũng không thành, tự tác tha tác không thành thì cộng tác cũng không thành.

Nếu nói tự tác khổ tha tác khổ thì có lỗi tự tác, tha tác. Tự không thật, tha không thật thì tự và tha chung lại cũng không thật. Nên nói cộng tác khổ cũng không thành.

Nếu khổ không nhân sanh cũng không phải, vì có lỗi vô lượng vậy. Như trong kinh nói: "Ca-diếp lõa thể đến hỏi Phật: Khổ tự tác chăng? Phật im lặng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu khổ chẳng tự tác, là tha tác chăng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ tự tác

tha tác chăng? Phật cũng chẳng đáp. Thế Tôn! Nếu vậy, khổ vô nhân vô duyên tác chăng? Phật cũng chẳng đáp." Như thế bốn lần hỏi Phật đều chẳng đáp, nên biết khổ ắt là không.

Nếu nói không nhân sanh thì việc đó vô lý, nên kết thúc ngài dẫn bài kinh. Ca-diếp lõa thể đến hỏi Phật bốn lần: Khổ tự tác chăng? Khổ tha tác chăng? Khổ tự tha cộng tác chăng? Khổ vô nhân tác chăng? Phật đều không trả lời. Phật không trả lời tức là Phật nói khổ là không. Ngoại nhân không chịu chỗ đó. Tại sao Ca-diếp lõa thể hỏi mà Phật làm thinh? Làm thinh là đáp hay không đáp?

Trong lý luận Phật giáo có chia ra bốn cách đáp:

1. Giải đáp: Nếu người hỏi vì họ không hiểu, thì giải thích rõ ràng cho họ hiểu.

2. Phản vấn đáp: Nếu người đem vấn đề ra hỏi, biết họ chưa thông suốt vấn đề đó, dù mình có trả lời họ cũng không hiểu, thì trả lời bằng cách hỏi ngược lại để cho họ hiểu. Thí dụ hỏi Phật nói các pháp là không, vậy là không nhân không quả phải không? Người hỏi này chưa hiểu về chữ không, nên phải hỏi lại họ hiểu chữ không đó như thế nào? Khi nào hiểu được chữ không thì đâu còn nghi nữa, như vậy lúc hỏi trở lại đó là đã đáp rồi.

3. Phân biệt đáp: Trả lời bằng cách giải thích phân biệt rành rẽ cho người hiểu. Như hỏi về điều thiện của người tại gia và xuất gia là thế nào, lúc đó người đáp

có bổn phận phải phân biệt đối chiếu cho rành rẽ, để cho người hỏi hiểu rõ.

4. Trí đáp hay mặc nhiên đáp: Tức là gác qua một bên không trả lời, đó là đáp. Tại sao không trả lời mà gọi là đáp? Như trường hợp Ca-diếp lõa thể hỏi, Phật im lặng không trả lời.

Ca-diếp lõa thể chấp theo Bà-la-môn, cho rằng nơi mình có thần ngã. Thần ngã sanh ra mình, sanh ra tất cả những điều lành dữ và không bị chết, không bị mất, cho nên khổ vui cũng do thần ngã tạo. Do chỗ hiểu sai lầm đó mà nêu ra bốn câu hỏi không đúng, nên Phật làm thinh. Làm thinh có nghĩa là đã đáp cho biết câu hỏi sai rồi. Các thiền sư thường hay sử dụng lối này. Có người hỏi: Thế nào là Phật? Các ngài làm thinh. Đó gọi là trí đáp hay mặc nhiên đáp.

Học Phật nên học cách lý luận này để biết câu hỏi nào nên đáp, câu hỏi nào phải hỏi trở lại, câu hỏi nào cần trả lời cho rành rẽ, câu hỏi nào không nên đáp. Chúng ta có bệnh hỏi gì đáp đó, vì không nắm vững lý luận nên hỏi đúng cũng đáp, hỏi sai cũng đáp, rốt cuộc người hỏi và người đáp cả hai đều không hiểu. Ở đây Luận chủ dẫn kinh cho thấy, Phật không trả lời bốn câu đó, bởi các pháp do nhân duyên sanh, nên khổ không thật. Câu này không cần đáp, vì khổ không tự tánh, không tự tánh tức là không. Nhưng ngoại nhân không chịu nên đặt câu hỏi tiếp.

<u>Hỏi</u>: Phật nói kinh ấy chẳng nói khổ là không, tùy chúng sanh nên độ mới nói thế ấy.

Đáp: Ca-diếp lõa thể ấy cho người là nhân khổ, có ngã nên nói: "Tốt xấu đều do thần tạo ra, thần thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thảy đều là thần, thần tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân." Do tà kiến ấy nên hỏi Phật "khổ tự tác chăng", thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác.

Ngoại nhân cho rằng Phật đâu có nói khổ là không, Phật làm thinh đó là dùng thí đáp để độ Ca-diếp lõa thể mà thôi. Đây Luận chủ giải thích.

Ca-diếp lõa thể ấy cho người là nhân khổ, người tức là ngã. *Có ngã nên nói: Tốt xấu đều do thần tạo ra,* thần tức là thần ngã.

Thần thường thanh tịnh không có khổ não, sở tri sở giải thảy đều là thần, thần tạo tốt xấu khổ vui lại thọ các thứ thân. Đây là chỉ cho thần ngã, cũng như chúng ta nói là linh hồn.

Do tà kiến ấy nên hỏi Phật "khổ tự tác chăng", thế nên Phật chẳng đáp. Khổ thật chẳng phải ngã tác. Vì không phải là do thần ngã tạo tác.

Nếu ngã là nhân khổ, do ngã sanh khổ, ngã tức vô thường. Vì cớ sao? Nếu pháp là nhân và từ nhân sanh đều cũng vô thường, nếu ngã vô thường thì tội phước quả báo thảy đều đoạn diệt, tu Phạm hạnh phước báo ấy cũng là không.

Đây là nói đến trường hợp thứ hai ngã không phải tự tác. Bởi ngã là vô thường mà họ chấp ngã là thường còn, nên bây giờ tạo khổ vui thì đời sau ngã cũng sẽ

hưởng khổ vui đó. Nhưng nếu ngã là nhân của khổ, mà khổ là vô thường thì ngã cũng vô thường. Vô thường tức là hoại diệt, vậy ngã cũng phải hoại diệt. Ngã hoại diệt thì còn cái gì mà đời sau chịu tội hoặc thọ phước? Tức nhiên rơi vào lỗi chấp không có tội phước.

Nếu ngã là nhân khổ thì không giải thoát. Vì cớ sao? Ngã nếu tạo khổ, lìa khổ không ngã hay tạo khổ, bởi vì không thân.

Giải thoát là không còn đau khổ, mà ngã là nguyên nhân của đau khổ thì làm sao có giải thoát được. Vì sao? Vì ngã là nhân của khổ thì khổ là quả mà ngã là nhân, như vậy lìa khổ thì không còn ngã nữa, mà không ngã tức là không còn thân.

Nếu không thân mà hay tạo khổ thì người được giải thoát cũng ưng là khổ, như thế ắt không giải thoát. Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, lìa khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha?

Không thân mà hay tạo khổ thì giải thoát là còn thân hay không? Giải thoát là vô sanh. Vô sanh là chỉ có pháp thân chứ không có thân phàm. Nếu ngã là nhân tạo khổ thì quả khổ là vô thường. Nhân vô thường nên quả khổ hoại thì nhân cũng phải hoại. Không có nhân mà hay tạo khổ, tức là không thân mà tạo khổ, như vậy giải thoát là không thân, ắt là giải thoát cũng khổ, mà khổ thì sao gọi là giải thoát? Nên nói, *như thế ắt không giải thoát.* Vì giải thoát là không còn thân sanh tử.

Song thật có giải thoát, thế nên khổ tự tác không phải. Tha tác khổ cũng không phải, lìa khổ đâu có người mà tạo khổ cho tha? Như vậy để phá chấp khổ không phải tự tác, cũng không phải tha tác. Vậy khổ từ đâu có? Từ nơi mình hay từ nơi người? Nếu từ mình thì mình khổ người khác cũng khổ, từ người thì người khổ mình cũng khổ. Như vậy rời khổ làm sao có cái tha, mà nói người khác tạo khổ cho mình.

Lại nữa, nếu tha tác khổ tức là Tự Tại thiên tác, tà kiến như thế hỏi nên Phật cũng chẳng đáp. Nhưng thật chẳng từ Tự Tại thiên tác. Tại sao? Vì tướng trái nhau, như trâu con lại là trâu.

Nếu theo quan niệm của Phạm chí, tha tác có nghĩa là Tự Tại thiên tạo khổ, thì cũng không đúng, vì vậy nên Phật không đáp.

Như trâu mẹ sanh ra trâu con, thì trâu con cũng là con của trâu. Cũng vậy, nếu Tự Tại thiên sanh ra mình thì mình là con của Tự Tại thiên, con khổ mà Tự Tại thiên vui thì sao nói Tự Tại thiên sanh ra mình được.

Nếu vạn vật từ Tự Tại thiên sanh, đều nên giống Tự Tại thiên, vì là con của ngài. Lại nữa, nếu Tự Tại thiên tác chúng sanh, không nên đem khổ cho con, vì thế chẳng nên nói Tự Tại thiên tạo khổ.

Nếu nói Tự Tại thiên sanh ra chúng sanh, thì Tự Tại thiên là cha, chúng sanh là con. Ở thế gian cha không làm khổ con, thì Tự Tại thiên cũng không làm khổ con mình. Thế nên chẳng được nói Tự Tại thiên tạo khổ.

<u>Hỏi</u>: Chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.

Ngoại nhân cứu rằng, *chúng sanh từ Tự Tại thiên sanh, khổ vui cũng từ Tự Tại thiên sanh ra, bởi chẳng biết nhân vui nên cho họ khổ.* Người thế gian hay nói trời phạt. Bởi họ nghĩ trời sanh ra con người, vì con người không làm theo ý trời nên trời phạt cho khổ.

<u>Đáp</u>: Nếu chúng sanh là con Tự Tại thiên, chỉ nên dùng vui ngăn khổ, không nên cho khổ. Chỉ nên cúng dường Tự Tại thiên thì diệt khổ được vui, mà thật chẳng phải vậy. Chỉ tự hành nhân duyên khổ vui mà tự thọ báo, chẳng phải Tự Tại thiên tạo.

Lại nữa, kia nếu tự tại thì không nên có chỗ cần dùng, có chỗ cần dùng chẳng gọi tự tại. Nếu không chỗ cần dùng, cần gì biến hóa làm vạn vật như trẻ con đùa? Lại nữa, nếu Tự Tại tạo chúng sanh, cái gì lại tạo Tự Tại? Nếu Tự Tại tự tạo thì không phải, như vật không tự tạo. Nếu lại có kẻ tạo thì chẳng gọi Tự Tại.

Luận chủ đáp, nếu chúng sanh là con của Tự Tại thiên thì ngài nên đem cái vui để giảm khổ, chứ đừng cho khổ. Nếu nói người nào biết làm theo ý trời, tức là cúng dường Tự Tại thiên, thì ngài cho hết khổ được vui, mà sự thật không phải vậy. Thí dụ chúng ta đi ra đường, bất chợt bị ai nói điều gì bất mãn, liền nổi giận chửi người ta, rồi bị người ta đánh, thì lúc đó là Tự Tại thiên phạt mình hay ai phạt? Mình chửi ai thì người đó

đánh mình, chứ không phải Tự Tại thiên xúi người đó đánh. Như vậy chúng sanh tự phát rồi chúng sanh tự thọ, chứ Tự Tại thiên ở đâu mà chen vô? Dường như chúng ta cái gì cũng đổ thừa cho trời, trời khiến con khổ, trời khiến con vui, mà sự thật là mình tự làm khổ hoặc tự làm vui, chứ trời đâu có khiến cho mình khổ hay vui.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Như Tự Tại Kinh nói: Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng, lại hành khổ hạnh sanh các loài phi điểu, lại hành khổ hạnh sanh các người trời. Nếu hành khổ hạnh, ban đầu sanh các loài độc, kế sanh phi điểu, sau sanh người trời. Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có.

Nếu Tự Tại tạo thì trong việc tạo không có chướng ngại, nghĩ tức hay làm. Vì ngài là tự tại thì nghĩ là làm được, tự do đâu có gì chướng ngại.

Như trong kinh Tự Tại nói: *Tự Tại muốn tạo vạn vật, hành các khổ hạnh liền sanh các loài đi bằng bụng v.v...* Tự Tại thiên hành các khổ hạnh mới sanh được các loài, sao gọi là Tự Tại được? Nếu tự tại thì không chờ hành khổ hạnh, mà phải đợi hành khổ hạnh mới sanh, thì đó không phải là tự tại.

Phải biết chúng sanh từ nghiệp nhân duyên sanh, chẳng từ khổ hạnh có. Nghiệp nhân duyên tức là hiện tại chúng sanh do nghiệp, do nhân duyên với nhau mà sanh con đẻ cháu, chứ không phải do ai sanh ra, mà nói từ Tự Tại thiên sanh, chuyện đó không hợp lý.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo vạn vật, là ở chỗ nào mà tạo vạn vật? Chỗ ở ấy là Tự Tại tạo hay kẻ khác tạo? Nếu Tự Tại tạo là ở chỗ nào tạo? Nếu ở chỗ khác tạo, chỗ ấy lại ai tạo? Như thế ắt vô cùng. Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải Tự Tại tạo ra.

Việc này có tính cách thực tế khoa học, như nói Tự Tại tạo thế giới và chúng sanh, lúc đó thế giới chưa có, Tự Tại đứng đâu mà tạo? Nếu đứng thế giới khác tức là phải nương nhờ, vậy thì đâu thể gọi là Tự Tại. Thế giới khác đó là của ai tạo mà Tự Tại có chỗ đứng? Như vậy là bị lỗi vô cùng. *Nếu kẻ khác tạo thì có hai Tự Tại, việc ấy không phải. Thế nên vạn vật ở thế gian không phải do Tự Tại tạo ra.*

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, cớ gì khổ hạnh cúng dường nơi ngài, muốn khiến hoan hỷ cho toại sở nguyện? Nếu khổ hạnh cầu ngài, phải biết chẳng Tự Tại.

Kinh Tự Tại nói, ai muốn được hoan hỷ, đúng như sở nguyện của mình, thì hãy cúng dường Tự Tại thiên, ngài sẽ cho được toại nguyện. Phải khổ hạnh, phải cúng dường mới được tự tại. Nếu do khổ hạnh mà được thì đâu phải tự tại!

Lại nữa nếu Tự Tại tạo vạn vật, ban đầu tạo liền định, chẳng nên có biến đổi, ngựa thì thường ngựa, người thì thường người, mà nay tùy nghiệp có biến đổi, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Câu này là lý luận của người Ấn Độ thời đó, họ thừa nhận nghiệp báo nhân quả trong dòng luân hồi.

Cho nên nếu nói Tự Tại tạo cái gì thì chỉ một thứ thôi, chẳng thay đổi. Thay đổi tức là có luân hồi, không phải do Tự Tại tạo ra.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì không tội phước, thiện ác, tốt xấu, vì đều từ Tự Tại tạo, mà thật có tội phước, thế nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu Tự Tại tạo thì tất cả khổ vui đều do Tự Tại làm ra, khi vui thì Tự Tại cho mình vui, lúc giận thì Tự Tại cho mình khổ. Vậy ở thế gian còn làm phước, còn sợ tội làm gì? Nghĩa là mình làm phước hay làm tội, chuyện đó không quan hệ gì hết. Nhưng sự thật có tội phước, thiện ác, tốt xấu... là do chúng ta mê lầm mà ra, thế nên nói Tự Tại tạo thì không đúng.

Lại nữa, nếu chúng sanh từ Tự Tại sanh, đều nên cung kính yêu mến, như con yêu mến cha mà thật chẳng phải vậy, có ghét có yêu, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Như cha mẹ sanh mười đứa con, thì đứa nào đối với cha mẹ cũng có vẻ cung kính. Cũng vậy, nếu Tự Tại tạo chúng sanh thì chúng sanh nào cũng phải cung kính yêu mến Tự Tại; nhưng có người tin thuận theo, có người không tin chống lại. Như vậy đâu thể là do Tự Tại tạo.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, cớ gì chẳng trọn tạo người vui, trọn tạo kẻ khổ, mà có người vui kẻ khổ? Phải biết từ yêu ghét sanh nên chẳng tự tại, vì chẳng tự tại nên chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu Tự Tại tạo thì lẽ ra phải tạo một cách bình đẳng, cho khổ thì khổ hết, vui thì vui hết, đó mới công bình. Nhưng chúng sanh trên thế gian này có khổ hết, vui hết không? Có kẻ khổ, có người vui. Nếu chúng sanh có khổ vui khác nhau, như vậy là Tự Tại có thương có ghét. Đứa nào thương thì cho nó vui, đứa nào ghét thì cho nó khổ. Nếu còn thương ghét thì chưa phải Tự Tại.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo thì chúng sanh đều không nên có tạo ra, mà chúng sanh phương tiện mỗi thứ có tạo ra, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra.

Nếu do Tự Tại tạo thì tất cả thế gian này cái gì cũng là Tự Tại tạo ra, nhưng trên thực tế khoa học hiện nay cho thấy, như người ta lai giống cây cối, giống này đem lai giống kia, làm đủ cách để có thể đổi khác. Tự Tại tạo đâu ai có quyền đổi, mà người ta đổi được, như vậy thì không phải là Tự Tại tạo rồi.

Lại nữa, nếu Tự Tại tạo, việc thiện ác khổ vui chẳng tạo mà tự đến, như thế hoại pháp thế gian, trì giới tu Phạm hạnh đều không lợi ích, mà thật chẳng phải vậy, thế nên biết chẳng phải Tự Tại tạo.

Tự Tại tạo thì việc thiện ác, khổ vui... chẳng tạo mà tự đến, thế là hoại pháp thế gian. Vì tất cả việc đều là Tự Tại tạo, vậy mình cần làm thiện làm chi? Chúng ta có làm thiện cũng thừa, làm ác cũng không sao, cần gì phải tu hành, vì tu hành không có lợi ích thì tu làm chi! Vì tự ý Tự Tại đã định sẵn hết rồi, muốn cho mình cái gì thì cho, nên khỏi phải tu hành, khỏi làm thiện. Chấp như vậy là làm hoại pháp thế gian.

Lại nữa, nếu phước nghiệp nhân duyên nên ở trong chúng sanh được lớn, các chúng sanh hành phước nghiệp cũng lại nên lớn, vì sao chỉ quý Tự Tại?

Trong chúng sanh Tự Tại là bậc lớn hơn hết, bởi do nhiều đời đã tạo phước nghiệp nhân duyên, nên bây giờ mới được làm Tự Tại thiên. Nếu bây giờ có người nào gieo nhiều phước nghiệp nhân duyên, thì cũng được làm Tự Tại, vậy tại sao chỉ quý kính một mình Tự Tại?

Phật nói tất cả chúng sanh đều thành Phật, để thấy rằng Phật do tu được thành Phật, nếu tu như ngài, chúng ta cũng sẽ thành Phật. Điều này khác với quan niệm về Tự Tại thiên. Tự Tại thiên do phước nghiệp nhân duyên nên được làm Tự Tại thiên, nhưng chúng sanh sau này có phước nghiệp nhân duyên gì, thì cũng chỉ làm con của Tự Tại thiên mà thôi. Như vậy là trái với lẽ thật, nên đây mới đặt câu hỏi tại sao chỉ quý Tự Tại thôi!

Nếu không nhân duyên mà tự tại thì tất cả chúng sanh cũng nên tự tại, mà thật chẳng phải vậy, thế nên phải biết chẳng phải Tự Tại tạo ra. Nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.

Nếu do nhân duyên phước nghiệp được thành Tự Tại thì ai làm nhân duyên phước nghiệp cũng được tự tại, còn nói bỗng dưng thành Tự Tại thì mọi người bỗng dưng cũng có thể thành Tự Tại, vậy tại sao chỉ quý có

Tự Tại thiên thôi! Nên đây mới bác, *nếu Tự Tại từ nơi khác mà được thì khác lại từ khác, như thế ắt vô cùng, vô cùng thì không nhân.*

Bởi các thứ nhân duyên như thế, phải biết vạn vật không phải Tự Tại sanh, cũng không có Tự Tại. Do tà kiến như thế hỏi tha tác nên Phật cũng chẳng đáp.

Cộng tác cũng chẳng phải, vì có hai lỗi.

Các nhân duyên hòa hợp sanh, cho nên chẳng từ vô nhân sanh, Phật cũng chẳng đáp.

Do các nhân duyên kể trên cho thấy vạn vật không phải từ Tự Tại sanh, những thứ chấp ấy đều thuộc về tà kiến, nên hỏi Phật không đáp.

<u>Hỏi</u>: Như thế kinh này chỉ phá bốn thứ tà kiến, chẳng nói khổ là không.

Ngoại nhân chưa chịu, nên cứu lại. Trong kinh Phật phá chấp bốn thứ tà kiến của ngoại đạo, chứ đâu có nói khổ là không?

<u>Đáp</u>: Phật tuy nói như thế, từ các nhân duyên sanh khổ, phá bốn thứ tà kiến, tức là nói không. Khổ từ các nhân duyên sanh, tức là nói nghĩa không. Tại sao? Nếu từ các nhân duyên sanh thì không tự tánh, không tự tánh tức là không. Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không.

Ngài giải thích, Phật nói như thế là từ các nhân duyên mà sanh khổ, vì muốn phá bốn thứ tà kiến, nên nói khổ từ các nhân duyên sanh, không tự tánh.

Bởi các pháp *từ nhân duyên sanh thì không có tự tánh, không tự tánh tức là không.*

Như khổ không, nên biết hữu vi, vô vi và chúng sanh tất cả đều không. Hữu vi, vô vi, ngã và các pháp thảy đều không. Đây là bác chung cả ngã và pháp. Như vậy để thấy, chẳng những khổ là do nhân duyên không tự tánh, mà tất cả pháp trên thế gian này, cho đến thân năm uẩn, cũng là do nhân duyên nên không có tự tánh. Bởi do nhân duyên không tự tánh, nên thân là vô ngã, các pháp cũng vô ngã. Người nào luôn thấy và nhớ rõ như vậy là người đó tu tiến, là chóng được Niết-bàn. Nếu không thấy, không hiểu thì dù tu nhiều cũng khó được Niết-bàn.

XI- QUÁN TAM THỜI MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được. Như nói:

Nếu pháp trước, sau, đồng,
Đều là không thành được,
Pháp ấy từ nhân sanh,
Làm sao sẽ có thành?

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?

Nếu trước có nhân sau nhân, thì khi không nhân, có nhân (quả) đã thành, dùng nhân làm gì?

Nếu nhân có nhân đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, sừng trái mặt không thể làm nhân nhau.

Như thế, nhân chẳng phải là nhân của quả, quả chẳng phải là quả của nhân, vì đồng thời sanh. Thế nên, ba thời nhân quả đều không thể được.

Hỏi: Ông phá pháp nhân quả trong ba thời cũng chẳng thành. Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá.

Đáp: Ông trong phá bị phá cũng có lỗi ấy. Nếu các pháp không thì không phá không bị phá, nay ông nói không ắt thành chỗ tôi nói. Nếu tôi nói phá bị phá định có, nên khởi nạn vấn này. Vì tôi chẳng nói bị phá định có, chẳng nên khởi nạn vấn này.

Hỏi: Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.

Đáp: Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên ông nói nhân trước quả sau không hợp đạo lý. Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử, cái gì là thầy? Thế nên,

nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau?

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không.

Giảng:

Cửa thứ mười một là *Quán tam thời,* tức là phá chấp ba thời là thật. Từ trước là phá chấp về sự vật, về không gian, đến đây là phá chấp về thời gian. Nhưng thời gian thành lập được là căn cứ trên sự vật, chứ không có thời gian riêng. Như chúng ta muốn biết mình hiện có mặt bao nhiêu năm, tức là phải ôn lại thời gian quá khứ, đã qua được ba mươi năm thì biết mình ba mươi tuổi. Chúng ta đang sống có mặt đây gọi là thời hiện tại, nhân hiện tại mà truy tìm về cái đã qua, gọi là thời quá khứ, rồi suy tính xem sống được thêm bao nhiêu tuổi nữa là thời vị lai. Đó là xét về con người, còn về sự vật, thí dụ cái đồng hồ hiện có đây là hiện tại, hỏi mua hồi nào là truy về quá khứ, tính xem đồng hồ này bao lâu hư là vị lai. Như vậy thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai là căn cứ nơi người, nơi sự vật mà lập, chứ thời gian không có riêng. Nếu thời gian dính liền với con người, với sự vật thì thời gian đó có thật hay không? Đó là vấn đề cần phải xét kỹ.

Tâm loạn tưởng điên đảo của chúng sanh là y cứ trên cái gì mà loạn tưởng? Y cứ trên không gian và thời gian mà loạn tưởng. Không gian tức chỉ cho việc này,

việc kia, việc nọ... đủ thứ; thời gian là chuyện cũ, chuyện mới, chuyện sẽ đến v.v... Chúng ta đang sống trong vũ trụ này tức là có sự liên hệ, có sự buộc ràng giữa mình với thời gian và không gian. Nhưng xét đến cùng thì thời gian, không gian đều không thật. Thời gian, không gian không thật thì mọi pháp trong vũ trụ này cũng không thật. Đó là chỗ nhìn của ngài Long Thọ qua lý nhân duyên Phật dạy.

Quán ba thời, tức là căn cứ trên thời gian có chia làm ba thời: quá khứ, hiện tại, vị lai. Có chỗ chỉ nói hai thời là quá khứ và vị lai mà không nói hiện tại, hoặc quá khứ và hiện tại mà không nói vị lai. Có chỗ chỉ nói có hiện tại mà không có quá khứ và vị lai v.v... nhiều lập trường sai biệt. Tại sao dám lập trường như vậy?

Như người chủ trương *chỉ có hai thời quá khứ và vị lai, không có hiện tại,* bởi họ cho rằng không có hiện tại thật. Thí dụ cái đồng hồ đang chạy, nó có nhất định nằm một chỗ nào không? Cứ tích tắc, tích tắc, nhảy tới hoài. Cái sắp tới là vị lai, cái đã qua là quá khứ, còn hiện tại ở chỗ nào? Thời gian là cái đang xê dịch, xê dịch tức là tới và lui chứ không dừng một chỗ. Như chiếc xe đang chạy, điểm nào là hiện tại của chiếc xe? Nhìn tới trước là thấy đoạn đường sắp đến, nhìn lui là đoạn đường đã qua. Như vậy đã qua và sẽ đến là có thật, còn hiện tại thì không có thật. Đó là lý do chỉ nói có quá khứ và vị lai mà không nói đến hiện tại.

Người lập trường *có quá khứ và hiện tại mà không có vị lai,* cũng có lý của họ. Vì cho rằng quá khứ là cái qua rồi mình đã sống với nó, hiện tại là cái mình đang sống,

còn vị lai chưa từng sống tới thì làm sao nói có được. Cho nên quá khứ và hiện tại thì có, mà vị lai là không.

Người cho rằng *chỉ hiện tại không có quá khứ và vị lai,* thì họ lý luận phút giây hiện tại là có còn quá khứ qua rồi là mất, vị lai chưa đến là không.

Như vậy quan điểm về thời gian có sai khác nhau, nhưng căn cứ theo lối quen phổ thông nhất, là lập trường phân thời gian theo ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Thế nên trong luận này, ngài Long Thọ cũng căn cứ trên lý phổ thông đó để quán về thời gian.

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được.

Pháp có nhân, tức là quả. Tại sao đây không nói quả? Thí dụ cây lúa, chúng ta trồng từ hạt lúa lên cây lúa. Theo thói quen chúng ta nói hạt lúa là nhân, cây lúa là quả. Nhưng cây lúa cũng là nhân, vì từ cây lúa sanh ra bông lúa, hạt lúa. Như vậy hạt lúa là nhân, cây lúa cũng là nhân, chưa gọi là quả được, nên nói *vì nhân cùng pháp có nhân, thời trước, thời sau, đồng thời sanh không thể được.* Nghĩa là đứng về ba thời, nhân và quả đó là có từ trước, là có về sau, hay là có đồng thời, đều không thể được. Vì vậy mà nói thời gian không thật.

Như nói:

Nếu pháp trước, sau, đồng,
Đều là không thành được,
Pháp ấy từ nhân sanh,
Làm sao sẽ có thành?

Nếu một pháp mà nói về trước không thể được, sau không thể được, đồng thời không thể được, thì pháp đó không thành. Về trước là quá khứ, sau là vị lai, đồng thời là hiện tại. Ba thời đều không được thì pháp làm sao thành.

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Tại sao? Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?

Trước nhân sau có nhân, việc ấy không phải. Trước có nhân sau mới có quả, việc ấy không đúng. *Nếu trước nhân, sau từ nhân sanh, thì khi nhân trước ắt không có nhân, với cái gì làm nhân?* Tức là nếu trước có nhân rồi sau từ nhân đó mà sanh ra quả, lúc đó chưa có quả thì cái này nhân cho cái gì? Bởi vì nói nhân là nhân của quả, mà quả chưa có thì cái này là nhân của cái gì? Vì lúc đó chưa thành nhân mà nói nhân quả làm sao được. Như vậy trước có nhân sau có quả là không đúng rồi.

Nếu trước có nhân sau nhân, thì khi không nhân, có nhân (quả) đã thành, dùng nhân làm gì?

Nếu trước có quả sau nhân, thì quả đã thành còn dùng nhân làm gì? Đó là xét trở lui. Trước có nhân rồi sau có quả, tức trước có nhân là quá khứ, sau có quả là hiện tại. Nhưng trước nhân này là chưa có quả, bởi chưa có quả thì đâu thành nhân được. Như vậy trước có nhân để sau có quả là không thành. Đó là trường hợp thứ nhất, trước có nhân sau có quả. Đến trường hợp thứ hai ngược lại, trước có quả sau có nhân thì quả đó từ đâu sanh ra? Điều này cũng không được luôn. Đây là nhìn về vị lai.

Như vậy, về quá khứ, trước có nhân sau quả không được, về vị lai, trước có quả sau có nhân cũng không được. Thế nên quá khứ và vị lai cũng đều không được.

Nếu nhân có nhân đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, sừng trái mặt không thể làm nhân nhau.

Đồng thời vừa nhân vừa quả, như hai sừng trâu cùng có một lượt, thì cái nào làm nhân cho cái nào? Hai cái đồng thời không thành, tức là hiện tại không thành. Trước có nhân sau có quả không thành, trước có quả sau có nhân không thành, hai cái có đồng thời cũng không thành. Như vậy ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai đều không thành.

Như thế, nhân chẳng phải là nhân của quả, quả chẳng phải là quả của nhân, vì đồng thời sanh. Thế nên, ba thời nhân quả đều không thể được.

Đứng về ba thời mà nói thì không thể được, đây là lối lý luận để mình đừng chấp. Không có thời gian nào, không có một pháp nào là thật thể cố định, vì vậy nếu chấp thời gian có thật thể cố định, đó là sai lầm.

<u>Hỏi</u>: Ông phá pháp nhân quả trong ba thời cũng chẳng thành. Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá.

Ngoại nhân bẻ lại, ông phá pháp nhân quả trong ba thời, cái phá của ông cũng chẳng thành. Tại sao?

Nếu trước có phá sau có bị phá, chưa có bị phá, phá ấy là phá cái gì? Tức là trước có cái hay phá sau có cái bị phá, cái bị phá chưa có vậy phá ấy là phá cái gì? Nói phá thì trước phải có cái hay phá, rồi sau mới có cái bị phá, mà cái bị phá sau mới có, thì cái hay phá trước là phá cái gì?

Nếu trước có bị phá sau có phá, bị phá đã thành dùng phá làm gì? Nếu trước có bị phá, thì cái bị phá đã thành rồi, còn dùng phá làm gì?

Nếu phá, bị phá đồng thời, ấy cũng không nhân, như sừng trâu đồng thời sanh, vì sừng trái mặt không làm nhân nhau, như thế, phá chẳng làm nhân bị phá, bị phá chẳng làm nhân phá. Ngoại nhân dùng lý phá ba thời nhân quả trên, để bác lại Luận chủ.

<u>Đáp</u>: Ông trong phá bị phá cũng có lỗi ấy. Nếu các pháp không thì không phá không bị phá, nay ông nói không ắt thành chỗ tôi nói. Nếu tôi nói phá bị phá định có, nên khởi nạn vấn này. Vì tôi chẳng nói bị phá định có, chẳng nên khởi nạn vấn này.

Ông thừa nhận các pháp không có thật thể cố định, nên trước phá và sau phá v.v... không thành. Như vậy là ông đã chấp nhận lý tôi nói rồi, đâu có chỗ nào gọi là bác tôi. Bởi vì tôi nói cái hay phá và bị phá không có cố định, thì ông còn gì mà dẫn ra nạn vấn này.

<u>Hỏi</u>: Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.

Ngoại nhân cứu lại để thấy lý trước có nhân sau có quả, hoặc trước có quả sau có nhân là hợp lý, nên dẫn chứng.

Con mắt thấy nhân thời trước như thợ gốm làm bình. Nhân thời trước là gì? Nghĩa là trước thấy có thợ gốm, thợ gốm đó lấy đất nặn ra cái bình. Bình là quả làm thành của thợ gốm. Như vậy thợ gốm là nhân, bình là quả. Rõ ràng nhân có trước, quả có sau. Đó là nói về nhân thời trước, tức trước có nhân sau có quả.

Cũng có nhân thời sau, như đệ tử có thầy, như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Nhân thời sau, tức là trước có quả sau có nhân. Có hai trường hợp:

Như đệ tử có thầy. Trường hợp thứ nhất, nhân đệ tử biết có thầy. Nghĩa là thấy học trò hỏi chú là học trò ai? Của ông thầy A hay của thầy B? Như vậy nhân đệ tử có trước, rồi mới biết ông thầy sau. Đó là quả trước nhân sau.

Như dạy dỗ đệ tử rồi thời gian sau mới biết đệ tử. Trường hợp thứ hai, nhân dạy dỗ đệ tử mới được gọi là thầy. Ông thầy dạy đệ tử thành tài rồi, mới được gọi là thầy. Tức là được làm thầy sau khi có đệ tử, nếu không có đệ tử thì đâu được gọi là thầy, vậy là quả có trước rồi nhân có sau. Đó là nói về nhân thời sau.

Cũng có nhân đồng thời, như đèn và ánh sáng. Nhân quả đồng thời như đèn và ánh sáng. Khi đốt đèn thì đèn là nhân, ánh sáng có liền một lúc là quả, vậy là nhân quả đồng thời.

Ngoại nhân lập luận cho thấy có lý lẽ đàng hoàng chứ đâu phải lý luận vô lý. Vì vậy, *nếu nói nhân thời trước, thời sau, đồng thời không thể được, việc ấy không phải.*

Đáp: Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên ông nói nhân trước quả sau không hợp đạo lý. Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử, cái gì là thầy? Thế nên, nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau?

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không.

Như thợ gốm làm bình, dụ ấy không phải. Tại sao? Nếu chưa có bình, thợ gốm với cái gì làm nhân? Nếu chưa có bình thì thợ gốm là nhân của cái gì? Do làm bình mới nói thợ gốm là nhân bình là quả, nếu lúc thợ gốm không làm bình thì thợ gốm làm nhân cho cái gì?

Như thợ gốm, tất cả nhân trước đều không thể được. Thế nên, ông nói nhân trước quả sau, không hợp đạo lý. Kết luận lại, tất cả nhân trước quả sau đều không thể được.

Nhân thời gian sau cũng như thế không thể được, nếu chưa có đệ tử cái gì là thầy? Thế nên, nhân thời gian sau cũng không thể được. Nếu chưa có đệ tử thì cái gì là thầy? Thầy là sau khi có đệ tử, như vậy thầy là nhân, đệ tử là quả. Nếu chưa có quả thì làm sao biết nhân? Nên nói quả trước nhân sau là không thể được.

Đoạn trước thí dụ thợ gốm làm ra bình, thì thợ gốm là nhân còn bình là quả, là nói về nhân trước quả sau. Đến thí dụ nhân có đệ tử mà biết có thầy, thì thầy là nhân đệ tử là quả, là nói về quả trước nhân sau. Như vậy, nói nhân trước quả sau, hay nhân sau quả trước gì cũng đều không được hết.

Nếu bảo nhân đồng thời như ngọn đèn và ánh sáng, ấy cũng là nhân đồng nghi, ngọn đèn ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân nhau? Nhân đồng nghi là sao? Như ngọn đèn và ánh sáng đồng thời sanh, làm sao làm nhân cho nhau? Cũng như sừng trâu, hai sừng đồng thời sanh thì cái nào làm nhân cho cái nào? Nhân đó là nhân nghi ngờ chưa xác định được, nên gọi là nhân đồng nghi.

Như thế vì nhân duyên không, nên biết tất cả pháp hữu vi, pháp vô vi, chúng sanh cũng không. Bởi nhân duyên như vậy cho nên biết các pháp hữu vi, vô vi, chúng sanh cũng đều không. Đứng về mặt thời gian mà nhận thấy, thì các sự vật có nhân quả trước sau hay đồng thời là không thể được. Ba thời không thể được thì các pháp cũng không thể được. Các pháp không thể được, nên cái gọi là pháp hữu vi cũng không thể được. Pháp hữu vi là

đối với pháp vô vi, mà pháp hữu vi không thể được thì pháp vô vi cũng không thể được. Tất cả chúng sanh đều nằm trong pháp hữu vi và vô vi, mà pháp hữu vi và vô vi đã không thì chúng sanh cũng không.

Không, vậy chúng sanh đang hiện có đông đảo đây, và tất cả pháp hiện thấy là có hay không? Có trên giả tướng, giả danh thôi. Chỉ là giả tướng giả danh, vậy khi giả tướng này bị chê, giả danh này bị khinh, thì cũng đừng buồn, đừng giận. Nếu nhớ được như vậy là hết phiền não. Nếu còn thấy tướng này là tướng thật thì ai chê lùn cao, đen xấu... liền nổi giận. Vì tưởng thật nên yêu quý nó. Tên chỉ là giả danh, tuy giả danh mà nếu lỡ cha mẹ đặt cho cái tên thật xấu, bị người cười ngạo thì có vui không? Cũng biết danh là giả, nhưng ít ai chịu tên xấu lắm. Giả mà phải lựa cái giả tốt, chứ không chịu cái giả xấu. Vô lý không? Nếu xét cho kỹ, tốt xấu đều là giả, giá trị nó cũng ngang nhau thôi. Dù có tốt cũng là tốt giả, xấu cũng là xấu giả, có gì thật đâu mà quan trọng. Vậy mà chúng ta lại chấp vào đó, nên sanh ra bao thứ mê muội ngu si, tạo nghiệp chịu khổ. Do đó ở đây chư Tổ giải thích cho thấy rõ, tất cả các pháp đều không thật để chúng ta đừng chấp nữa. Không chấp là tự mình cởi mở, không dính không kẹt, đó là nhân của giải thoát, đưa tới Niết-bàn.

XII- QUÁN SANH MÔN

Chánh văn:

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì sanh, chẳng sanh, khi sanh không thể được; nay sanh đã chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, khi sanh cũng chẳng sanh. Như nói:

Sanh quả ắt chẳng sanh,
Chẳng sanh cũng chẳng sanh,
Lìa sanh chẳng sanh ấy,
Khi sanh cũng chẳng sanh.

Sanh gọi là quả khởi xuất, chưa sanh gọi là chưa khởi xuất, chưa có quả, khi sanh gọi mới khởi chưa thành. Trong đây sanh quả chẳng sanh, vì cái sanh ấy sanh rồi nên chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì có cái lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu cái sanh sanh rồi lại sanh cái thứ hai, cái sanh thứ hai sanh

rồi lại sanh cái sanh thứ ba, cái sanh cái thứ ba sanh rồi lại sanh cái sanh thứ tư... Như cái ban đầu sanh rồi có cái sanh thứ hai, như thế sanh ắt vô cùng, việc ấy không đúng. Thế nên sanh chẳng sanh.

Lại nữa, nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh, cái sanh ấy chưa sanh mà sanh, việc ấy không phải. Vì cớ sao? Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh: sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh. Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định. Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng, như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì lìa sanh có sanh, dù cho chẳng sanh. Nếu lìa sanh có sanh thì lìa tạo có tạo, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì tất cả pháp chẳng sanh đều nên sanh. Như tất cả phàm phu chưa sanh Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác đều nên sanh, chẳng hoại pháp A-la-hán phiền não chẳng sanh mà sanh, thỏ ngựa... sừng chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.

Hỏi: Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Thế nên chẳng nên dùng tất cả chẳng sanh mà sanh làm nạn vấn.

Đáp: Nếu pháp khi sanh mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp sanh, trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh, như trước đã nói, phần chưa sanh cũng chẳng sanh, như trước đã nói.

Lại nữa, nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh. Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Như thế sanh, chẳng sanh, khi sanh đều không thành, nên pháp sanh không thành, không sanh thì trụ, diệt cũng như thế.

Vì sanh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi vô vi không thành nên chúng sanh cũng không thành. Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch.

Giảng:

Môn thứ mười hai là quán về sanh. Sanh là chỉ cho sự hình thành của các pháp, từ con người cho tới sự vật. Nếu thật có thì khi mới hình thành phải thật có, nhưng xét kỹ nó không thật có, gọi là *quán sanh.*

Lại nữa, tất cả pháp không. Vì cớ sao? Vì sanh, chẳng sanh, khi sanh không thể được; nay sanh đã chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, khi sanh cũng chẳng sanh.

Đây nói về tất cả pháp khi sanh. Các pháp khi sanh là quả đã khởi xuất, đã thành hình, mà đã thành hình rồi thì đâu cần sanh nữa. Như mẹ sanh con, khi con lọt lòng mẹ là đã thành hình, là sanh rồi, đã sanh rồi thì không nói là sanh nữa. Lúc chưa sanh là còn trong bụng mẹ, thì làm sao gọi là sanh được. Như vậy lúc nào được gọi là sanh? Mọi người sẽ nói khi đang sanh là sanh, đây mới giải thích.

Như nói:

Sanh quả ắt chẳng sanh,
Chẳng sanh cũng chẳng sanh,
Lìa sanh chẳng sanh ấy,
Khi sanh cũng chẳng sanh.

Sanh gọi là quả khởi xuất, chưa sanh gọi là chưa khởi xuất, chưa có quả, khi sanh gọi mới khởi chưa thành. Trong đây sanh quả chẳng sanh, vì cái sanh ấy sanh rồi nên chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì có cái lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu cái sanh sanh rồi lại sanh cái thứ hai, cái sanh thứ hai sanh rồi lại sanh cái sanh thứ ba, cái sanh cái thứ ba sanh rồi lại sanh cái sanh thứ tư... Như cái ban đầu sanh rồi có cái sanh thứ hai, như thế sanh ắt vô cùng, việc ấy không đúng. Thế nên sanh chẳng sanh.

Sanh quả tức là sanh đã thành hình rồi, thì chẳng sanh. Vì có lỗi vô cùng, làm rồi lại làm. Nếu sanh rồi lại sanh, thì từ cái sanh ban đầu có cái sanh thứ hai, thứ ba... như thế sanh đến vô cùng. Cho nên sanh rồi thì không sanh.

Lại nữa, nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh, cái sanh ấy chưa sanh mà sanh, việc ấy không phải.

Nếu bảo sanh rồi sanh, cần dùng cái sanh sanh. Bởi đoạn trước nói, đã sanh rồi thì không sanh lại, còn cái gì chưa sanh thì cái đó mới sanh. Nên đây nói, *cái sanh ấy chưa sanh mà sanh,* điều đó cũng không được. Bởi vì muốn sự việc đó thành hình, nên chưa có thì làm cho có, hay chưa sanh thì sanh. Chưa có muốn cho có, vì vậy nói chưa sanh mà sanh. Ở trên nói sanh rồi sanh là không hợp lý, bây giờ nói chưa sanh mà sanh, thì có hợp lý hay không? Nếu cái sanh rồi sanh, bởi vì có sự cần dùng, nên nó sanh lại. Sanh rồi mà còn cần dùng nên sanh nữa, vì vậy nên *chưa sanh mà sanh, việc đó không phải.*

Vì cớ sao? Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh: sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh. Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định.

Cái sanh ban đầu chẳng sanh, ắt là hai thứ sanh. Đây giải thích tại sao không phải. Tại sao cái sanh ban đầu chẳng sanh? Bởi vì khi nào có cái sanh thì trước phải chưa có mới sanh, còn sanh rồi thì đâu có sanh nữa. Nếu sanh rồi mà sanh nữa thì thành ra hai lỗi: *sanh rồi mà sanh, chưa sanh mà sanh.*

Cho nên ông trước nói quyết định mà nay chẳng định. Trước ông nói sanh rồi sanh hoặc chưa sanh mà sanh, nhưng bây giờ lại nói thế này, như vậy là nói không có quyết định.

Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng, như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh.

Như làm rồi chẳng nên làm, đốt rồi chẳng nên đốt, chứng rồi chẳng nên chứng. Đây là còn bác theo ý sanh rồi thì không sanh. Tại sao? Vì đã có rồi thì không cần làm thêm nữa. Nhưng đây lấy ý của ngoại nhân nói rằng, tuy sanh rồi nhưng cần dùng thì sanh nữa có lỗi gì? Cho nên ngài mới nói lỗi đó.

Như thế sanh rồi chẳng nên lại sanh, thế nên pháp sanh chẳng sanh. Đây kết thúc, pháp sanh là chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì lìa sanh có sanh,

dù cho chẳng sanh. Nếu lìa sanh có sanh thì lìa tạo có tạo, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Trở lại pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Sanh rồi không sanh thì phải rồi, bây giờ đến cái chẳng sanh cũng chẳng sanh nữa, tại sao vậy?

Vì chẳng cùng sanh hợp, vì có lỗi tất cả chẳng sanh có sanh. Bởi vì pháp đã chẳng sanh thì làm sao mà sanh? Chẳng sanh là không, mà sanh là có. Cái không với cái có hợp nhau được không? Như vậy chẳng sanh mà sanh, tức là cái không có mà bảo có thì làm sao mà có được! Nên sanh rồi không sanh, mà chẳng sanh cũng không sanh.

Nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì lìa sanh có sanh, dù cho chẳng sanh. Nếu lìa sanh có sanh thì lìa tạo có tạo, lìa đi có đi, lìa ăn có ăn, như thế ắt hoại pháp thế tục, việc ấy không phải. Thế nên, pháp chẳng sanh chẳng sanh. Vì chẳng sanh mà sanh thì chẳng khác nào nói không ăn mà ăn, không đi mà đi. Không ăn mà ăn thì ăn cái gì? Không đi mà đi làm sao được? Hai cái không thể hợp nhau, như vậy là trái với sự thật của thế tục. Thế nên pháp sanh thì không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì tất cả pháp chẳng sanh đều nên sanh. Như tất cả phàm phu chưa sanh Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác

đều nên sanh, chẳng hoại pháp A-la-hán phiền não chẳng sanh mà sanh, thỏ ngựa... sừng chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.

Nếu ông nói pháp chẳng sanh mà sanh, thì như vậy tất cả pháp chẳng sanh lẽ ra phải sanh. Như bây giờ phàm phu chưa thành Phật liền thành Phật, một vị A-la-hán không còn phiền não chợt sanh phiền não, loài thỏ loài ngựa... không có sừng mà bỗng dưng mọc sừng. Vì chẳng sanh mà sanh. Nhưng sự thật chẳng phải vậy, nên nói *chẳng sanh mà sanh, việc ấy không phải. Thế nên chẳng nên nói chẳng sanh mà sanh.*

Lý luận trên cho thấy, pháp khi sanh rồi không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh, nếu vậy thì lúc nào gọi là sanh? Cho nên ngoại nhân cứu lại.

<u>Hỏi</u>: Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Thế nên chẳng nên dùng tất cả chẳng sanh mà sanh làm nạn vấn.

Chẳng sanh mà sanh, như khi có nhân duyên hòa hợp mới tạo tác, phương tiện đầy đủ ấy là chẳng sanh mà sanh, chẳng phải tất cả chẳng sanh mà sanh. Tôi nói chẳng sanh mà sanh, nghĩa là khi sự vật chưa thành nhờ đủ duyên hợp lại mới có, gọi là chẳng sanh mà sanh. Vì khi chưa hình thành là chẳng sanh, hợp đủ duyên nó mới thành là sanh, nên nói chẳng sanh mà sanh. Đó là đứng về trường hợp đợi đủ duyên thành, chứ không phải

nói cái không thể sanh mà sanh, không phải như việc thỏ ngựa không sừng bỗng dưng có sừng, hay A-la-hán không phiền não chợt sanh phiền não... Nói chẳng sanh mà sanh là như vậy.

Đáp: Nếu pháp khi sanh mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp sanh, trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Ngoại nhân lập luận nghe cũng hợp lý, nhưng Luận chủ bác. Nếu nói pháp khi sanh là mới tạo tác, phương tiện các duyên hòa hợp mà sanh, bây giờ đặt câu hỏi lại.

Trong ấy trước định có chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh. Nghĩa là, trước quả đã định có sẵn trong các nhân hòa hợp rồi sanh, hay là không có sẵn trong nhân mà sanh? Nếu định có thì khỏi cần sanh, vì có rồi còn sanh chi nữa. Còn trước không thì làm sao sanh ra được, nên trước không cũng chẳng sanh. Trước nửa có nửa không cũng chẳng sanh.

Ba thứ ấy tìm sanh cũng không thể được, như trước đã nói. Thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh. Trong ba thứ, trước có, trước không, nửa có nửa không, đều không thể được. Điều này ở môn nói về nhân quả đã giải thích rồi. Thế nên pháp chẳng sanh thì không sanh.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh, như trước đã nói, phần chưa sanh cũng chẳng sanh, như trước đã nói.

Nói pháp sanh rồi không sanh, pháp chẳng sanh cũng không sanh là hợp lý rồi, nhưng sợ người chấp cho rằng vậy thì ngay khi đang sanh là sanh, cho nên đây mới giải thích thêm.

Khi sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì có lỗi sanh lại sanh, chẳng sanh mà sanh. Nếu nói khi sanh là sanh thì bị kẹt vào lỗi sanh rồi sanh và chẳng sanh mà sanh. Tại sao?

Pháp khi sanh, phần sanh chẳng sanh. Pháp khi sanh là phần chưa sanh mà sanh, hay phần đã sanh mà sanh? Nếu phần đã sanh thì sanh rồi đâu cần lại sanh nữa! *Phần chưa sanh cũng chẳng sanh.* Phần chưa sanh sao gọi là sanh được, vì chưa sanh tức là không sanh. Những phần này như trước đã nói rồi, nên đây không nói thêm nữa.

Lại nữa, nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Nếu lìa sanh có khi sanh, ắt nên khi sanh sanh, mà thật lìa sanh không khi sanh. Khi sanh là sanh. Khi là chỉ cho thời gian. Khi sanh là thời gian sanh, chứ không phải vật đó sanh, hay người đó sanh. Bởi vì nói sanh là mẹ sanh con, hoặc ông thợ làm ra cái bàn, chứ không có thời gian sanh ra con hay sanh ra cái bàn. *Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh,* vì thời gian không có sanh.

Lại nữa, nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh.

Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Nếu người nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh: một cho khi sanh là sanh, hai cho khi sanh sanh. Nếu nói khi sanh sanh, ắt có hai cái sanh. Một là, khi sanh là sanh, tức là thời gian sanh. Hai là, khi sanh lại sanh, tức sanh rồi lại sanh.

Không có hai pháp, làm sao nói có hai sanh? Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Bởi khi sanh là sanh, khi đã sanh là sanh rồi, thành ra có hai cái sanh, mà một lúc không thể có hai cái sanh được, vì vậy nói khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, chưa có sanh, không khi sanh, cái sanh đi ở chỗ nào? Đây là đặt trường hợp khi chưa có sanh. *Chưa có sanh* là cái sanh chưa có, *không khi sanh* thì cái sanh cũng chưa có. Vậy lúc đó cái sanh ở đâu? Nghĩa là chưa có sự hiện hữu và thời gian sanh không có, thì lúc đó nó ở chỗ nào?

Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh. Cái sanh ấy không có chỗ đi, nó không có chỗ nơi mà không biết từ đâu tới, tức là nó không có.

Thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Như tôi đang có mặt trong nhà này, vậy lúc tôi chưa có mặt ở đây thì tôi ở đâu? Nếu thật có tôi, thì lúc đó tôi ở đằng kia lại,

nên bây giờ mới hiện có mặt ở đây. Nhưng cái sanh này, lúc chưa sanh thì lúc đó nó ở đâu? Lúc đó không có bây giờ có, chuyện đó không hợp lý.

Cái sanh nếu không chỗ đi, ắt không sanh, thế nên khi sanh cũng chẳng sanh. Không có chỗ ở thì ắt không sanh, bởi trước không có thì bây giờ làm sao có được, vì vậy nên khi sanh cũng chẳng sanh.

Như thế sanh, chẳng sanh, khi sanh đều không thành, nên pháp sanh không thành, không sanh thì trụ, diệt cũng như thế.

Ba trường hợp: sanh, chẳng sanh, khi sanh, đều không thành. Pháp sanh không thành, trụ diệt cũng không thành. Vì sao? Vì sanh không thành thì trụ không thành, trụ không thành thì diệt làm sao thành?

Vì sanh, trụ, diệt không thành nên pháp hữu vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi cũng không thành. Vì pháp hữu vi vô vi không thành nên chúng sanh cũng không thành. Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch.

Sanh trụ diệt là đứng về pháp hữu vi, mà pháp hữu vi không thành nên pháp vô vi không thành. Hữu vi, vô vi không thành thì chúng sanh cũng không thành.

Thế nên phải biết tất cả pháp không sanh, cứu cánh không tịch. Tất cả pháp không sanh thì tất cả pháp có thật không? Bởi các pháp không thật nên nói là rỗng lặng. Không tịch là rỗng lặng.

Như vậy ngài Long Thọ muốn giải thích cho biết tất cả pháp hữu vi trên thế gian này đều do duyên hợp,

không có thật thể. Như trên nói sanh, chẳng sanh và khi sanh, lúc đó cái sanh ở đâu? Hỏi để biết rằng pháp sanh đó không có thật thể, vì trước không, đợi đủ duyên mới có, vậy thì cái có đó không thật, nên nói không sanh. Không sanh tức là cái sanh không có thật thể. Sanh không thật thì trụ và diệt cũng không có thật thể.

Tất cả pháp hữu vi, vô vi và chúng sanh đều không có thật thể cố định. Như vậy từ con người cho đến sự vật mà chúng ta nhìn thấy, đều là thấy trên giả tướng giả danh mà thôi. Các pháp chỉ là giả tướng giả danh vậy mà chúng ta có chấp không? Giả mà chấp cái gì, bảo thủ cái gì? Chẳng lẽ chấp cái tướng giả, cái danh giả sao? Biết là giả thì không còn chấp, bởi không chấp nên tâm rỗng lặng không tịch, ngay đó là Niết-bàn.

Chúng ta hiện có mặt ở đây chỉ là duyên hợp. Phàm cái gì do duyên hợp thì cái đó không có thật thể, không cố định. Không ai dám quả quyết là cố định, là có thật thể hết. Tuy nhiên, trên lý thì biết rõ như vậy, nhưng trên sự vẫn còn mê. Do mê tình nên thấy là thật, vì vậy học bộ luận này giúp chúng ta hiểu thấu đáo hơn, để không còn chấp sai lầm nữa.

Lý đáng học xong bộ Thập Nhị Môn Luận, sẽ có một lời giải thích tổng quát cho nhớ. Nhưng tôi có đọc qua lời tổng quát của ngài Thái Hư, thấy ngài viết rất hay, đọc qua chúng ta liền hiểu, nên đây tôi chỉ đọc lời tổng quát của ngài Thái Hư thôi là đã đầy đủ ý rồi.

VÔ SANH PHÁP NHẪN
TỔNG NHIẾP NGHĨA THẬP NHỊ MÔN

Đại sư Thái Hư

Chánh văn:

Xem toàn bộ Thập Nhị Môn Luận chỉ là một pháp mà thôi. Riêng nói mười hai là đến cùng nguồn tột đáy, khả dĩ dừng lại mà nói. Song ngộ nhập pháp môn bất nhị, đường nói nghĩ bặt, chỗ tâm hành diệt, huyễn khởi không tánh, các pháp không tịch. Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có, cái có này sở dĩ diệu; huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, cái không này sở dĩ chân. Cho nên chính con mắt thế tục thấy tướng núi sông, quả đất, ta người, chúng sanh v.v... hay kỹ càng quán sát tinh nghĩa nhập thần, biết các pháp duyên khởi không tánh, xưa nay chẳng có. Nay chẳng quyết định, trong mỗi sát-na biến thiên thay đổi. Nghiên cứu tột lẽ thật của nó rõ ràng tức tục mà chân. Vì cớ sao? Vì quán kỹ thực tại muôn pháp

không tự tánh. Như thế, chân đế chẳng lìa tục đế. Chẳng phải lìa ngoài tục đế riêng có chân đế để nói. Cũng chẳng phải hai đế chân tục có cách nhau bằng hạt cải để nói. Dù cho cách nhau đâu phải hai pháp. Huống là diệu pháp như như, chân như thế tục cũng như thế. Song ngại cái tục kia chẳng phải đế, che ngăn vạn hữu mà mọi người chẳng biết ra. Thật được hồi quang phản chiếu, trăng nước hoa không, tánh đều chẳng định. Ấn mắt nhìn nhau, riêng thấy rõ ràng. Chân cùng với tục là danh từ đối đãi, tục tức chẳng phải tục thì chân còn đâu đối đãi. Thế nên đứng về không gian mà nói, không có chỗ nơi chừng hạn của một lân hư trần, chân có khác tục sao? Đứng về thời gian mà nói, không có điểm đồng hồ một sát-na chi phối, tục có khác với chân sao? Đây là căn cứ chân tánh, pháp ấy sẵn vậy mà nói. Xét lẽ thật kia nói là chân là tục, chỉ có sai biệt trên danh tướng, không có khác lạ nhau chỗ lý thật tế. Quyển Thập Nhị Môn Luận cốt phát huy nghĩa này để chỉ dạy người sau. Nói rằng chỉ một pháp môn, pháp quả thật có một sao? Nếu một cũng không được, đây cũng thuộc gượng nói mà thôi. Gượng nói chỉ có một. Một là cái gì? Là Vô sanh pháp nhẫn.

Quyển luận này chia mười hai môn. Môn là thông suốt không ngại, tức là tất cả pháp lành do đây mà được cứu cánh viên mãn, chẳng phải tự cuộc nơi Hóa thành, luống rơi vào Nhị thừa. Môn lại đóng kín không cho vào thì tất cả pháp ác do đây

mà được cứu cánh dứt sạch. Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Thật thà mà nói, không hoạn nào chẳng đoạn, không đức nào chẳng tròn, đức Phật nơi đây chứng tịch diệt, Bồ-tát do đây tu chân thật. Quyển Thập Nhị Môn Luận này, chỗ lập bày giáo hóa gồm xưa nay, tất cả chư Phật Bồ-tát trong ba đời, thảy đều thực hành đặc sắc, bao gồm trùm hết tất cả hữu tình trên quả đất, đồng tụ họp về trong biển Vô thượng Tát-bà-nhã.

Phần trước có ba môn: Môn thứ nhất là quán nhân duyên không tánh, huyễn có chẳng thật. Môn thứ hai là suy quán pháp không tánh này, là trước có mà sanh? Là trước không mà sanh? Bên có không đều thuộc vô sanh. Môn thứ ba lại suy quán đến duyên đều giả, cũng không tự tánh, tổng nhiếp là Không môn, vào vô sanh nhẫn, nhẫn được duyên sanh này không tánh, sanh tức là không.

Phần giữa có sáu môn. Môn thứ nhất, quán nhân duyên đã không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có. Môn thứ hai, suy quán tướng chung vạn pháp thảy về không tướng, mà tướng đã biểu hiện là có tướng? Là không tướng? Tướng xét cùng tự tánh đều không, hai chẳng thành lập. Môn thứ ba, lại suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác, tức một tức khác, tức khác tức một, bởi trọn không có pháp nào có tự tánh. Môn thứ tư, suy cứu vạn pháp đến chỗ đồng chẳng có, chỗ dị cũng không, để rõ cứu cánh không hai tướng có thể được. Môn thứ năm, như Trung Luận nói: "Pháp nhân duyên

sanh ra, ta nói tức là không", cho nên quán pháp đều không thể được. Môn thứ sáu, tổng quán nhân quả, khảo xét tất cả pháp tánh thảy thuộc không tịch, không có một chút pháp có thể được, nửa lời có thể chấp, tổng nhiếp là môn vô tướng, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được tất cả pháp không này, tất cả tướng lần lượt suy khảo trọn không thể được.

Phần sau có ba môn. Môn thứ nhất, quán tác giả không tạo tác, nói tác giả như có tạo tác, tác giả của tác giả lại là ai tạo tác? Như thuyết thượng đế tạo vật, đâu chẳng biết sum la tất cả các pháp thảy không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, thể tánh mỗi mỗi toàn thuộc chẳng có, cho đến một hào ly còn không có chân thật hiện hữu, làm sao mà phán định là năng tác sở tác? Môn thứ hai, quán trước nhân sau quả, nhân quả đồng thời, ba thời trước nhân sau quả toàn là huyễn vọng, tánh đều không thể được. Môn thứ ba, vì các pháp hoàn toàn không thể được, phát sanh diệu giải mà vào chánh trí. Tác là quán, gọi là cứu cánh, tổng nhiếp là môn vô sanh, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Tin như thế thì song ấn ngã pháp đều không, tổng nhiếp quy điểm của toàn bộ Luận.

Đây nói sanh pháp hai môn cứu cánh đều không, là lời giải quyết căn bản chẳng để lại chi diệp. Theo kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ngã nhân do đây mà nhập diệu quán, cùng chánh định tương ưng. Trước nói nhẫn được không,

vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy, nay do giải khởi tu, do tu đến chứng. Lòng ôm pháp niệm thảy được tan hoang, được không dính tất cả hý luận phân biệt mà an trụ vô sanh pháp tánh này, ấn khế chân như, bặt vọng cảnh khi mê dao động. Cốt là chánh quán chẳng lìa chánh định, cho nên gọi trí; chánh định chẳng lìa chánh quán, cho nên gọi nhẫn; chỉ quán không hai, tịch chiếu đều tròn, ấy gọi là vô sanh pháp nhẫn, cũng có thể gọi vô sanh pháp trí.

Chỉ là tông Chân như sở y Viên thành thật tánh trong môn ba tánh, dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ quả chỉ dạy, pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín, chúng sanh nhân vọng tưởng phân biệt thì không thể hiểu được, cho nên công hiệu của nó trừ ngoài bậc căn cơ thượng thượng, người thấm nhuần thực huệ không nhiều.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh trong môn ba tánh, tuy y cảnh giới Bồ-tát, ở giữa Phật và chúng sanh, chưa hoàn toàn lìa phân biệt hý luận, sở y của nó so ra thì cạn, song tùy tục giáo hóa, dùng giáo để sáng lý, chúng sanh càng được do tin đến hiểu, hiệu dụng của nó cũng nương đây hy vọng được phổ biến.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh, rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch, lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đinh cắt sắt, bởi trên Biến kế chấp tánh mà giảng. Tuy có

các thứ thuốc trị các thứ bệnh, mà bệnh trầm kha vô minh vọng chấp của chúng sanh khó khỏi, chỉ uống thuốc mầu vô đắc chánh quán kia, mỗi mỗi qua đều trị được lành, hoặc một thang liền khỏi, nhiều cũng không uống quá mười hai thang liền được khang kiện. Đây là hành khởi giải tuyệt, mở dây cởi trói, bỏ tất cả hý luận phân biệt, không các pháp chấp, thêm dễ chứng hội. Vì cớ sao? Bởi y Biến kế sở chấp là chỗ rất gần, khiến đó lần lần lìa xa, rốt sau ngộ nhập mé Viên thành thật, biển tánh thênh thang, nương nguyện dạo đi, thành công diệu dụng của nó, đủ muốn nhìn tột muôn dặm, thẳng lên tận ngôi lầu tối cao. Tam luận là yếu điển tông Bát-nhã, Thập Nhị Môn Luận thật là gốc quyết trạch của Tam luận, nghiên cứu phát huy thật không nên lơ là vậy. Xem đây cốt an trụ vô sanh pháp nhẫn, trách nhiệm khiến người thấm nhuần pháp huệ, lại mong người thấy nghe lòng tin càng mở rộng, đập mười hai nhân duyên thảy thành bụi bặm, dìu mười hai loài hữu tình đồng lên Diệu giác. Đâu những đọc Thập Nhị Môn Luận tự được thọ dụng mà thôi sao?

Giảng:

Xem toàn bộ Thập Nhị Môn Luận chỉ là một pháp mà thôi.

Một pháp là gì? Là vô sanh pháp nhẫn. Trước hết ngài Thái Hư nói về tông chỉ của bộ luận này, chỉ một pháp mà thôi.

Riêng nói mười hai là đến cùng nguồn tột đáy, khả dĩ dừng lại mà nói.

Nếu nói tột cùng thì tới mười hai là hết rồi, cho nên dừng lại ở số mười hai.

Song ngộ nhập pháp môn bất nhị, đường nói nghĩ bặt, chỗ tâm hành diệt, huyễn khởi không tánh, các pháp không tịch. Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có, cái có này sở dĩ diệu; huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, cái không này sở dĩ chân.

Pháp môn bất nhị là pháp môn không hai. Cái gì không hai? Thí dụ nói "sắc tức thị không" có hai không? Sắc tức là không, không tức là sắc, làm sao có tách rời, không tách rời thì làm sao có hai? Nghĩa là ngay trên giả tướng mà thấy được thật tánh. Thật tánh và giả tướng không hai. Đó là pháp môn bất nhị.

Chữ *sắc tức thị không* của kinh Bát-nhã là chỉ cho không có tự tánh. Như nói cái bàn không tự tánh là ngay cái bàn đang hiện có hình tướng đây mà thấy, chứ không phải phá hủy cái bàn thành không. Thấy lý không mà không phá hoại cái có. Có là có của giả tướng, không là không tự tánh. Vì vậy mà nói không hai, đó là pháp môn bất nhị.

Ngộ được pháp môn không hai, *đường nói nghĩ bặt, chỗ tâm hành dứt.* Đến chỗ này ngôn ngữ dứt, tâm suy nghĩ cũng diệt, không còn nữa. Tuy đường ngôn ngữ dứt, chỗ tâm hành diệt, mà huyễn khởi không tánh. Bởi không tự tánh là tướng huyễn khởi, tạm đặt mà thôi. Các pháp vốn không tịch, nguyên nó là rỗng lặng.

Lặng lẽ mà thường hiện huyễn có. Nguyên tự tánh của các pháp là không tịch, nhưng duyên hợp thì huyễn có. *Cái có này sở dĩ diệu. Huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, cái không này sở dĩ chân.* Tuy huyễn có mà thường ở chỗ lặng lẽ, bởi thường ở chỗ lặng lẽ cho nên cái không đó gọi là chân.

Cho nên chính con mắt thế tục thấy tướng núi sông, quả đất, ta người, chúng sanh v.v... hay kỹ càng quán sát tinh nghĩa nhập thần, biết các pháp duyên khởi không tánh, xưa nay chẳng có. Nay chẳng quyết định, trong mỗi sát-na biến thiên thay đổi. Nghiên cứu tột lẽ thật của nó rõ ràng tức tục mà chân.

Người thế tục nhìn thấy tất cả sự vật trên thế gian này, như núi là thật núi, sông là thật sông, quả đất thật quả đất, ta thật có ta, người thật có người v.v... Nhưng nếu quán sát kỹ càng đúng với tinh nghĩa của nó, nhập thần mà nhìn, thì biết rằng tất cả tướng đều do duyên khởi, không có tự tánh, cho nên xưa nay không quyết định có một pháp thật. Bởi vì trong mỗi sát-na đổi dời, không giữ nguyên vẹn ở một chỗ. Nghiên cứu tột cùng lẽ thật thì rõ ràng tức tục mà chân. Ngay trên giả tướng của các pháp là tục, mà thấy được lẽ thật của nó tức là chân. Nên nói *tức tục mà chân.*

Vì cớ sao? Vì quán kỹ thực tại muôn pháp không tự tánh.

Nhìn kỹ thực tại của muôn pháp, không cái nào có tự tánh, tức không có thật thể cố định.

Như thế, chân đế chẳng lìa tục đế. Chẳng phải lìa ngoài tục đế riêng có chân đế để nói.

Ngay nơi tục đế thấy được chân đế, chân đế và tục đế không rời nhau. Ngoài tục đế không có chân đế riêng.

Cũng chẳng phải hai đế chân tục có cách nhau bằng hạt cải để nói.

Chân đế và tục đế cách nhau bao xa? Cái bàn và cái không tự tánh của cái bàn, cách nhau bao xa? Ngay nơi cái bàn mà thấy lý không tự tánh, ngay lý không tự tánh mà duyên hợp thấy là cái bàn. Hai pháp này không tách rời bằng hạt cải, tức không cách nhau chút nào. Như vậy tức tục là chân, tức chân là tục. Chân tục không lìa nhau thì đâu có hai.

Dù cho cách nhau đâu phải hai pháp. Huống là diệu pháp như như, chân như thế tục cũng như thế.

Dù cho cách nhau, nói chân nói tục, nhưng sự thật cũng không phải hai pháp. Diệu pháp tức là pháp huyễn, cũng là thể như như. Như vậy chân như và thế tục không khác.

Song ngại cái tục kia chẳng phải đế, che ngăn vạn hữu mà mọi người chẳng biết ra.

Đế tức là chân, thật. Ngại cái tục kia không phải là thật, tức là khi nhìn sự vật ngay đó không thấy được lẽ chân thật, nó che ngăn vạn hữu mà mình không biết được nó. Nếu ngay cái tục mà thấy được lẽ chân thì còn gì ngăn ngại.

Thật được hồi quang phản chiếu, trăng nước hoa không, tánh đều chẳng định. Ấn mắt nhìn nhau, riêng thấy rõ ràng. Chân cùng với tục là danh từ đối đãi, tục tức chẳng phải tục thì chân còn đâu đối đãi.

Hồi quang phản chiếu tức là xoay ánh sáng lại nơi mình, khi đó mới thấy muôn pháp như trăng đáy nước, như hoa đốm trong không, không có một pháp thật, nên nói *tánh đều chẳng định.*

Ấn mắt nhìn nhau. Như chúng ta dụi mắt một hồi, lấy tay ra nhìn thấy hư không có hoa đốm, thấy sự vật không đúng với lẽ thật. Nếu dừng ấn mắt, để con mắt yên lại thì liền nhìn thấy nhau rõ ràng. Cũng vậy, sở dĩ chúng ta thấy lệch lạc, sai lầm là do con mắt bệnh. Nếu con mắt hết bệnh thì nhìn nhau rõ ràng, không còn ngờ vực nữa. Cho nên nói chân nói tục là đối đãi mà nói, chứ nó cũng không thật.

Thế nên đứng về không gian mà nói, không có chỗ nơi chừng hạn của một lân hư trần, chân có khác tục sao?

Đứng về không gian mà nói thì sự vật trong không gian này, dù một hạt bụi nhỏ xíu như lân hư trần cũng không thật. Nếu một hạt bụi nhỏ xíu còn không thật thì tất cả tướng to lớn kia có thật hay không? Thấy không thật đó là chân hay tục? Ngay nơi tục mà thấy chân, thì chân với tục nào có khác nhau.

Đứng về thời gian mà nói, không có điểm đồng hồ một sát-na chi phối, tục có khác với chân sao?

Trước là đứng về không gian, tới đây là đứng về thời gian. Đứng về thời gian thì một cái tích tắc của đồng hồ là có thật không? Cái tích tắc là sự xê dịch nhỏ nhất của đồng hồ, sự xê dịch đó không có một chút nào gọi là thời gian thật. Vì nó là một dòng chuyển biến. Như vậy thấy một sát-na không thật tức là thấy thời gian không thật. Thời gian là tục, thấy không thật là chân. Vậy tục có khác chân sao!

Đây là căn cứ chân tánh, pháp ấy sẵn vậy mà nói. Xét lẽ thật kia nói là chân là tục, chỉ có sai biệt trên danh tướng, không có khác lạ nhau chỗ lý thật tế.

Như vậy từ thời gian cho đến không gian, nếu chúng ta nhìn thấu chân tánh của nó, thì thấy rõ ràng nó sẵn từ muôn đời, chứ không phải do mình phân tích mới có. Muôn đời là tất cả pháp đều không thật, cái muôn đời đó nó sẵn như vậy, nhưng nếu chúng ta không dùng trí mà nhìn, thì cũng không thể biết. Dùng trí nhìn là tỉnh giác, là thấy được lẽ thật sẵn có của thời gian và không gian.

Chân và tục chỉ là cách nói khác nhau trên danh tướng, chứ trên lý thật tế thì không có gì khác.

Quyển Thập Nhị Môn Luận cốt phát huy nghĩa này để chỉ dạy người sau. Nói rằng chỉ một pháp môn, pháp quả thật có một sao? Nếu một cũng không được, đây cũng thuộc gượng nói mà thôi. Gượng nói chỉ có một. Một là cái gì? Là Vô sanh pháp nhẫn.

Quyển Thập Nhị Môn Luận này là cốt phát huy cho thấy rõ, không gian và thời gian không thật.

Nói có một pháp môn, sự thật pháp môn không có một, không có hai, chỉ là gượng nói mà thôi. Một đó là chỉ cho vô sanh pháp nhẫn. Như vậy người thấu triệt được lý của Thập Nhị Môn Luận là thấu triệt được lý vô sanh pháp nhẫn.

Vô sanh là không sanh và không pháp. Nhẫn là an trụ. Vô sanh pháp nhẫn là an trụ chỗ không còn sanh, không thấy có ngã, không thấy có pháp. Sanh là ngã, là chúng sanh. Pháp là sự vật.

Đây là ngài tán thán về tông chỉ chủ yếu của bộ luận, kế đến là nói về mười hai môn.

Quyển luận này chia mười hai môn. Môn là thông suốt không ngại, tức là tất cả pháp lành do đây mà được cứu cánh viên mãn, chẳng phải tự cuộc nơi Hóa thành, luống rơi vào Nhị thừa.

Môn là cửa, là chỉ cho sự thông suốt không ngại. Nghĩa là nhờ cửa này mà viên mãn được tất cả pháp lành. Nếu thấu suốt được mười hai môn thì không còn bị hạn chế ở Hóa thành. Hóa thành tức là Niết-bàn giả tạm, mà hàng Nhị thừa mắc kẹt vào đó.

Môn lại đóng kín không cho vào thì tất cả pháp ác do đây mà được cứu cánh dứt sạch. Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Thật thà mà nói, không hoạn nào chẳng đoạn, không đức nào chẳng tròn, đức Phật nơi đây chứng tịch diệt, Bồ-tát do đây tu chân thật.

Ở trên nói môn có nghĩa là thông suốt không ngại. Thông suốt tức là mở, do mở ra thông suốt, nên tất cả

pháp lành do đây mà được viên mãn rốt ráo. Đến đây nói môn là đóng kín. Nghĩa là đóng kín tất cả pháp ác, không chen vào được.

Như vậy, mười hai môn này có hai nghĩa: Một là thấu suốt được tất cả pháp, không mắc kẹt ở Tiểu thừa. Hai là dừng hết các điều ác, dứt sạch những tâm niệm xấu, như cửa đóng kín thì các tội ác không chen vào được.

Chẳng phải lửa đồng chưa tắt, gặp gió xuân liền phát cháy. Ở đồng quê, vào mùa tháng hai tháng ba hay có nạn cháy đồng cháy ruộng. Trong đồng có những khúc gỗ hoặc các thứ bã khô vùi sâu ở dưới lửa, nó còn cháy ngầm mà ở bên trên chúng ta nhìn không thấy lửa, đến lúc gió mạnh thổi lên thì nó liền bắt cháy. Đây để nói lên rằng, lối quyển luận này dạy là đóng hết các tội ác đó. Không phải đóng các tội ác hời hợt bên ngoài, mà cả những niệm thâm sâu bên trong cũng dứt. Nếu chỉ đóng bên ngoài hời hợt thì giống như lửa đồng còn cháy ngầm, nhìn bên trên không thấy ngọn lửa tưởng là hết, đến khi gió mạnh thì lửa liền cháy bùng lên. Tận dưới lòng đất không còn chút lửa nào thì không còn có thể bắt cháy được nữa. Đó là tán thán lối giải thích của bộ luận này.

Chúng ta mới nghe qua tưởng như là lời nói quá đáng, nhưng sự thật tất cả lối tu nào, nếu mình khéo biết dùng trí tuệ để ứng dụng tu thì mới tới chỗ ba-la-mật được. Cho nên trong lục ba-la-mật, nếu thiếu Bát-nhã ba-la-mật thì năm pháp trước không thành ba-la-mật.

Người tu cũng vậy, không có trí tuệ Bát-nhã quán chiếu, không thể nào diệt hết được tận gốc các thứ phiền não. Vì vậy ở đây dạy dẹp tận gốc phiền não, chứ không phải chỉ dẹp phiền não hời hợt bên ngoài, nên mới dùng lửa đồng để dụ. Do dùng trí tuệ này chư Phật thành tựu quả Phật, Bồ-tát cũng nhờ đó mà tu hành chân thật.

Quyển Thập Nhị Môn Luận này, chỗ lập bày giáo hóa gồm xưa nay tất cả chư Phật Bồ-tát trong ba đời, thảy đều thực hành đặc sắc, bao gồm trùm hết tất cả hữu tình trên quả đất, đồng tụ họp về trong biển Vô thượng Tát-bà-nhã.

Đặc sắc của bộ luận này là Phật và Bồ-tát đều thực hành, tất cả chúng hữu tình nhờ đó cũng tiến lên tới Phật quả.

Mười hai môn chia làm ba phần.

Phần trước có ba môn: Môn thứ nhất là quán nhân duyên không tánh, huyễn có chẳng thật.

Môn thứ nhất là quán nhân duyên, để thấy nhân duyên không có tự tánh. Do nhân duyên không tự tánh, nên các pháp có đây đều là huyễn có, chẳng thật.

Môn thứ hai là suy quán pháp không tánh này, là trước có mà sanh? Là trước không mà sanh? Bên có không đều thuộc vô sanh.

Môn thứ hai là quán các pháp trước có mà sanh, hay là trước không mà sanh, để chỉ rõ cho thấy cái sanh không thật, các pháp là vô sanh.

Môn thứ ba lại suy quán đến duyên đều giả, cũng không tự tánh, tổng nhiếp là Không môn, vào vô sanh nhẫn, nhẫn được duyên sanh này không tánh, sanh tức là không.

Môn ba lại suy quán đến các duyên đều giả, cũng không tự tánh, tức là thể nhập được pháp không. Rõ được duyên sanh không tánh, sanh tức là không sanh. Không là chỉ cho ngã không.

Phần giữa có sáu môn. Môn thứ nhất, quán nhân duyên đã không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có.

Khoảng giữa này chia ra sáu môn. Môn thứ nhất của phần giữa tức môn thứ tư của mười hai môn, đó là quán nhân duyên không chỗ sanh, các tướng xưa nay cũng chẳng có.

Môn thứ hai, suy quán tướng chung vạn pháp thảy về không tướng, mà tướng đã biểu hiện là có tướng? Là không tướng? Tướng xét cùng tự tánh đều không, hai chẳng thành lập.

Môn thứ hai của phần giữa tức môn thứ năm trong bộ luận, quán có tướng không tướng đều không thành lập.

Môn thứ ba, lại suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác, tức một tức khác, tức khác tức một, bởi trọn không có pháp nào có tự tánh.

Bởi không có tự tánh nên không phải một, không phải khác.

Môn thứ ba của phần giữa tức môn thứ sáu của bộ luận. *Suy quán tướng chung là một, tướng riêng là khác,* tức là quán một khác. Nếu nói là một là khác, thì còn thấy một bên, là thấy có tự tánh quyết định.

Môn thứ tư, suy cứu vạn pháp đến chỗ đồng chẳng có, chỗ dị cũng không, để rõ cứu cánh không hai tướng có thể được.

Môn thứ tư của phần giữa tức môn thứ bảy của bộ luận, là quán về các pháp không đồng dị. Quán thấy rõ các pháp cứu cánh không có hai tướng, hoặc là đồng hoặc là dị.

Môn thứ năm, như Trung Luận nói: "Pháp nhân duyên sanh ra, ta nói tức là không", cho nên quán pháp đều không thể được.

Môn thứ năm của phần giữa tức môn thứ tám trong bộ luận, là quán về tánh.

Môn thứ sáu, tổng quán nhân quả, khảo xét tất cả pháp tánh thảy thuộc không tịch, không có một chút pháp có thể được, nửa lời có thể chấp, tổng nhiếp là môn vô tướng, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được tất cả pháp không này, tất cả tướng lần lượt suy khảo trọn không thể được.

Đến môn thứ sáu của phần giữa, tức môn thứ chín trong bộ luận, là quán chung về nhân quả. Khảo xét cho thấy các pháp thảy đều không tịch, không một pháp có thể được, không một lời có thể chấp.

Đó là hết phần giữa, đến phần cuối.

Phần sau có ba môn. Môn thứ nhất, quán tác giả không tạo tác, nói tác giả như có tạo tác, tác giả của tác giả lại là ai tạo tác? Như thuyết thượng đế tạo vật, đâu chẳng biết sum la tất cả các pháp, thảy không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, thể tánh mỗi mỗi toàn thuộc chẳng có, cho đến một hào ly còn không có chân thật hiện hữu, làm sao mà phán định là năng tác sở tác?

Môn thứ nhất của phần sau tức môn thứ mười trong bộ luận. Quán tác giả không tạo tác.

Không có sở thủy mà thủy cũng không có sở chung mà chung, là sao? Nghĩa là không có chỗ ban đầu để lập thành cái ban đầu, không có chỗ cuối để lập thành cái cuối, tức không có mấu chốt đầu và mấu chốt cuối.

Môn thứ hai, quán trước nhân sau quả, nhân quả đồng thời, ba thời trước nhân sau quả toàn là huyễn vọng, tánh đều không thể được.

Môn thứ hai của phần sau tức môn thứ mười một trong bộ luận. Quán nhân quả trong ba thời đều là huyễn vọng, tánh không thể được.

Môn thứ ba, vì các pháp hoàn toàn không thể được, phát sanh diệu giải mà vào chánh trí. Tác là quán, gọi là cứu cánh, tổng nhiếp là môn vô sanh, vào vô sanh pháp nhẫn, nhẫn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Tin như thế thì song ấn ngã pháp đều không, tổng nhiếp quy điểm của toàn bộ Luận.

Nhẫn được sanh pháp hai không này lấy làm môn, thân chứng chân như. Chữ sanh pháp dễ hiểu lầm. Nghĩa là tới cái cuối cùng này, thấy không có sanh thật để chứng được vô sanh, vô sanh tức an trụ chỗ không còn ngã không còn pháp, cho nên gọi là thân chứng chân như. Nếu người tin được như vậy thì rõ hai ấn, ngã không và pháp không, nhiếp chung cho toàn bộ Luận.

Như vậy môn thứ ba của phần sau, tức môn mười hai trong bộ luận, là đưa chúng ta đến chỗ ngã pháp đều không, an trụ vô sanh pháp nhẫn.

Đây nói sanh pháp hai môn cứu cánh đều không, là lời giải quyết căn bản chẳng để lại chi diệp. Theo kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ngã nhân do đây mà nhập diệu quán, cùng chánh định tương ưng.

Ngã pháp đều không, nên rốt ráo không còn cành lá nào, không một chi tiết nhỏ nào còn lại.

Kinh Pháp Hoa nói khai thị ngộ nhập tri kiến Phật, ở đây nói ngã và nhân đều dùng diệu quán mà nhập, hay là nhập được diệu quán. Như vậy diệu quán này cùng chánh định tương ưng.

Trước nói nhẫn được không, vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy, nay do giải khởi tu, do tu đến chứng. Lòng ôm pháp niệm thảy được tan hoang, được không dính tất cả hý luận phân biệt mà an trụ vô sanh pháp tánh này, ấn khế chân như, bặt vọng cảnh khi mê dao động.

Trước nói do nhẫn được không, vô trước, vô sanh là triệt ngộ pháp ấy; nay nói do hiểu mà khởi tu, từ tu đến chứng. Nếu trong lòng còn nghĩ nhớ chấp pháp, thì tới đây thảy được tan hoang, không dính tất cả hý luận phân biệt. Đến chỗ này rồi, một không được, khác không được, có không được, không cũng không được, còn gì mà hý luận. Cho nên ngang đây là dừng tất cả hý luận phân biệt. An trụ vô sanh pháp tánh, ấn khế chân như, những vọng cảnh lúc mê bị nó chi phối lôi kéo làm cho dao động, ngang đây dừng lại, dứt bặt.

Cốt là chánh quán chẳng lìa chánh định, cho nên gọi trí; chánh định chẳng lìa chánh quán, cho nên gọi nhẫn.

Nhẫn cũng như định, vì vậy mà nói an trụ. Bởi khi quán sát thấu triệt các pháp không có tự tánh, tâm không bị duyên theo ngoại cảnh. Do quán đó mà ngoại cảnh không lôi cuốn được, cho nên chánh quán không lìa chánh định. Vì lấy chánh quán làm gốc nên gọi là trí, khi được chánh định rồi cũng không lìa chánh quán nên gọi là nhẫn.

Chỉ quán không hai, tịch chiếu đều tròn, ấy gọi là vô sanh pháp nhẫn, cũng có thể gọi vô sanh pháp trí.

Nhẫn là chỉ, trí là quán. Tịch là chỉ, chiếu là quán. Chỉ và quán không hai, tịch cùng chiếu đều tròn, đó gọi là vô sanh pháp nhẫn, hay vô sanh pháp trí.

Như vậy, chủ yếu của bộ luận này là chỉ cho thấy các pháp duyên khởi không có tự tánh. Nếu thấy rõ

như vậy là an trú nơi vô sanh pháp nhẫn. Chính do an trú vô sanh pháp nhẫn mà trí tuệ sáng suốt, nên còn gọi là vô sanh pháp trí.

Đoạn kế tiếp sau này hơi khó hiểu, vì ngài y cứ trên ba tánh mà nói về các tông. Ba tánh, như trong kinh Lăng-già hay Duy Thức Luận có nói. Một là Biến kế sở chấp tánh, hai là Y tha khởi tánh, ba là Viên thành thật tánh.

Chỉ là tông Chân như sở y Viên thành thật tánh trong môn ba tánh, dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ quả chỉ dạy, pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín, chúng sanh nhân vọng tưởng phân biệt thì không thể hiểu được, cho nên công hiệu của nó trừ ngoài bậc căn cơ thượng thượng, người thấm nhuần thực huệ không nhiều.

Tông Chân như là tông nào? Tu theo Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Luận Đại Thừa Khởi Tín... thuộc về tông Chân như.

Tông Chân như y cứ vào Viên thành thật tánh, tức là chỗ chân thật, như kinh Pháp Hoa chỉ thẳng tri kiến Phật là cái chân thật. Tông này dùng cảnh giới trí tuệ Phật, căn cứ vào đó làm quả để chỉ dạy người tu.

Pháp môn tối cao, được chúng sanh kiên tín. Nếu nói về tâm chân như tức là chỉ thẳng trí tuệ Phật, mà trí tuệ Phật thì những chúng sanh nào có lòng tin thật chắc chắn, thuộc căn cơ bậc thượng mới thấm nhuần được,

còn chúng sanh vọng tưởng phân biệt nhiều thì không thể nào thấu hiểu nổi. Vì vậy người đạt được, tu được theo tông Chân như này không nhiều.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh trong môn ba tánh, tuy y cảnh giới Bồ-tát, ở giữa Phật và chúng sanh, chưa hoàn toàn lìa phân biệt hý luận, sở y của nó so ra thì cạn, song tùy tục giáo hóa, dùng giáo để sáng lý, chúng sanh càng được do tin đến hiểu, hiệu dụng của nó cũng nương đây hy vọng được phổ biến.

Tông Duy thức sở y là Y tha khởi tánh. Duy thức tức là Pháp tướng tông. Tông này căn cứ theo Y tha khởi tánh mà tu.

Trong môn ba tánh thì đây là sở y của cảnh giới Bồ-tát, vì phải hàng Bồ-tát mới nhận ra được thuyết A-lại-da duyên khởi và tu theo lý ấy. Đó là theo lối của Bồ-tát, tức ở giữa Phật và chúng sanh, nên cũng vẫn còn hý luận, chưa hoàn toàn lìa phân biệt. Hiệu dụng của nó cũng hy vọng được phổ biến, nhưng chưa phải là cứu cánh.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh, rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch, lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đinh cắt sắt.

Tông Bát-nhã thì y Biến kế sở chấp tánh trong môn ba tánh. Trong ba tánh: Viên thành thật, Y tha khởi và Biến kế sở chấp, thì Viên thành thật là chân, Y tha khởi là chân vọng hòa hợp, Biến kế sở chấp là vọng. Tông Bát-nhã đi thẳng vào Biến kế sở chấp tánh.

Rõ tất cả pháp xưa nay cứu cánh không tịch. Các pháp xưa nay vốn không tịch, nhưng thế gian do mê lầm mà thành chấp. *Lời cứu cánh này thật đủ sức chặt đinh cắt sắt.* Bởi chúng sanh đang mê muội chấp giả làm thật, nên đây chỉ thẳng cái giả là không thật, đó là phá tất cả chấp, nên nói đủ sức để chặt đinh cắt sắt.

Bởi trên biến kế chấp tánh mà giảng. Tuy có các thứ thuốc trị các thứ bệnh, mà bệnh trầm kha vô minh vọng chấp của chúng sanh khó khỏi, chỉ uống thuốc mầu vô đắc chánh quán kia, mỗi mỗi qua đều trị được lành, hoặc một thang liền khỏi, nhiều cũng không uống quá mười hai thang liền được khang kiện.

Chúng ta học tới đây là uống qua mười hai thang rồi, có khang kiện chưa? Ngài nói người thông minh sáng suốt, uống chừng một hai thang là mạnh. Nếu người chậm lụt thì nhiều lắm là mười hai thang cũng mạnh. Chúng ta mạnh chưa? Sao uống cả mười hai thang mà chưa mạnh? Thật là bệnh trầm kha!

Biến kế sở chấp tánh là cái chấp sai lầm của chúng sanh, mà chấp sai lầm thì dễ nhận hiểu nên dễ y cứ đó mà đập tan, nên dễ tu. Như người đi ban đêm, trong lúc tối bất thần thấy con rắn nằm ở trên đường, hoảng hốt la lên. Lúc ấy có người đem đuốc lại, nhìn thấy không phải rắn mà là sợi dây luột, khi đó liền hết sợ. Biến kế sở chấp cũng vậy, các pháp do duyên hợp không thật mà lâu nay chúng ta tưởng thật nên mê chấp, bây giờ nhờ được chỉ, thấy rõ các pháp duyên hợp không thật, đó chẳng qua là vọng chấp sai lầm thì liền tỉnh. Dễ tu

là vì thấy được lẽ thật rồi thì hết chấp. Nên nói diệu dụng của Bát-nhã rất mạnh, nếu trong mười hai môn này mà thâm nhập được hết thì bệnh nào cũng lành.

Đây là hành khởi giải tuyệt, mở dây cởi trói, bỏ tất cả hý luận phân biệt, không các pháp chấp, thêm dễ chứng hội. Vì cớ sao? Bởi y Biến kế sở chấp là chỗ rất gần, khiến đó lần lần lìa xa, rốt sau ngộ nhập mé Viên thành thật, biển tánh thênh thang, nương nguyện dạo đi, thành công diệu dụng của nó, đủ muốn nhìn tột muôn dặm, thẳng lên tận ngôi lầu tối cao.

Hành khởi giải tuyệt, tức là khi hành khởi thì giải dứt. Bởi vì từ nơi Biến kế sở chấp tánh này mà phá tan được các chấp, hết chấp rồi thì liền tới Viên thành thật, đến Viên thành thật tức là vào được biển pháp tánh mênh mông, được đầy đủ diệu dụng, mặc tình mà tiến lên Phật quả tối cao.

Tam luận là yếu điển tông Bát-nhã, Thập Nhị Môn Luận thật là gốc quyết trạch của Tam luận, nghiên cứu phát huy thật không nên lơ là vậy.

Tam luận là: Trung Quán, Thập Nhị Môn và Đại Trí Độ hay còn gọi là Quảng Bách Luận. Ba bộ luận này là yếu điển của tông Bát-nhã, mà trong đó thì Thập Nhị Môn Luận là gốc quyết trạch của Tam luận tông. Vì vậy phải nghiên cứu phát huy cho thật rõ ràng.

Xem đây cốt an trụ vô sanh pháp nhẫn, trách nhiệm khiến người thấm nhuần pháp huệ, lại mong người thấy nghe lòng tin càng mở rộng, đập mười hai

nhân duyên thảy thành bụi bặm, dìu mười hai loài hữu tình đồng lên Diệu giác. Đâu những đọc Thập Nhị Môn Luận tự được thọ dụng mà thôi sao?

Đập mười hai nhân duyên thảy thành bụi bặm. Đập bằng cách nào? Mắt số một của mười hai nhân duyên là Vô minh. Vô minh là không sáng, bởi không sáng nên mê lầm. Nếu dùng trí quán các pháp, do duyên hợp không có tự tánh, là thắp sáng ngọn đèn trí tuệ thì vô minh sẽ tan. Vô minh tan thì các duyên kia cũng theo đó mà tan. Đó là đập tan nát mười hai nhân duyên. Mười hai nhân duyên đã tan nát thành bụi rồi thì dòng luân hồi không còn nữa, tức giải thoát sanh tử. Bản thân mình giải thoát rồi giải thoát cho mười hai loài hữu tình, không những được lợi ích là tự thọ dụng mà còn có tha thọ dụng nữa.

Như vậy, nếu người học luận này mà thấm được càng ngày càng sâu thì bệnh mê lầm càng ngày càng giảm. Cũng như uống thuốc, thấm thuốc thì bệnh sẽ lành. Uống từ thang một, thang hai, thấm dần dần tới thang thứ mười hai thì hết bệnh. Người nào uống rồi mà còn bệnh là bệnh quá nặng, phải uống tiếp lần thứ hai, thứ ba, chắc chắn sẽ lành bệnh.

Mười hai môn luận này không thấy dạy phương pháp tu, chỉ dùng trí quán đúng như thật, đó là tu. Bởi tu là ở chỗ dùng trí tuệ thấy đúng như thật, nhờ thấy vậy nên phá được Biến kế sở chấp. Phá được các chấp trước sai lầm rồi, mới tới chỗ Viên thành thật, đó là giác ngộ viên mãn. Công dụng của nó gần với tất cả chúng sanh,

vì ai mà không có Biến kế sở chấp. Tuy bị nhận hiểu sai lầm, nhưng một khi thấy nghe rồi liền biết, nhận ra lẽ thật đó là tu.

Chúng ta nghe Phật nói thân này không thật, chỉ là giả tướng giả danh thôi. Nghe rồi nhớ, thấy rõ ràng thân là giả hợp, lúc đó liền phá được vô minh. Phá vô minh thì hành nghiệp đâu còn, vì thân khẩu ý không tạo nghiệp ác nên hành nghiệp theo đó hết. Như vậy nhờ trí tuệ quán sát thấu suốt nên không lầm chấp, được vô ngã vô pháp, là giải thoát sanh tử, nên nói đập tan mười hai nhân duyên là vậy. Cho nên học môn này không thấy dạy tu mà chính chủ yếu là tu, tu bằng trí tuệ. Vì nếu tu mà không có trí tuệ thì không thể nào giải thoát.